Rudolf Otto

Lo santo

Lo racional y lo irracional en la idea de Dios



Religión y mitología

Alianza Editorial



Lo santo

Lo racional y lo irracional en la idea de Dios

Humanidades

Rudolf Otto

Lo santo

Lo racional y lo irracional en la idea de Dios



El libro de bolsillo
Religión y mitología
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Das Heilige*
TRADUCTOR: Fernando Vela

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1980
Quinta reimpresión: 1998
Primera edición en «Área de conocimiento: Humanidades»: 2001
Primera reimpresión: 2005

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Cubierta: Ángel Uriarte

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
ISBN: 84-206-3725-4
Depósito legal: M. 8.034-2005
Impreso en : EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»; 28850 Torrejón de Ardoz, Madrid
Printed in Spain

El estremecimiento es la parte mejor de la humanidad. Por mucho que el mundo se haga familiar a los sentidos, siempre sentirá lo enorme profundamente conmovido.

GOETHE

1. Racional e irracional

Lo racional es predicado de algo irracional. –Racionalismo religioso. –Error del racionalismo

Para toda idea teísta de Dios, pero muy singularmente para la cristiana, es esencial que la divinidad sea concebida y designada con rigurosa precisión por predicados tales como espíritu, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena voluntad, omnipotencia, unidad de sustancia, sabiduría y otros semejantes; es decir, por predicados que corresponden a los elementos personales y racionales que el hombre posee en sí mismo, aunque en forma más limitada y restringida. Al mismo tiempo, todos esos predicados son, en la idea de lo divino, pensados como *absolutos;* es decir, como perfectos y sumos. Estos predicados son, empero, *conceptos* claros y distintos, accesibles al pensamiento, al análisis y aun a la definición. Si llamamos *racional* al objeto que puede ser pensado de esa manera, hemos de designar como racional la esencia de la divinidad descrita en dichos predicados, y como religión racional, aquella religión que los reconoce y afirma. Sólo por ellos es posible la fe como convicción en conceptos claros, opuesta al mero *sentimiento.* No es verdad, a lo menos en relación con

el cristianismo –como dice Goethe–, que «el sentimiento sea todo y que el nombre sea sonido y humo». En este caso, el *nombre* es tanto como el *concepto.* Justamente, una de las señales características de la altura y superioridad de una religión es, a nuestro juicio, que posea «conceptos» y conocimientos –quiere decirse *conocimientos de fe*– de lo suprasensible en conceptos como los citados y otros subsiguientes. Y un signo indicador muy esencial –aunque no el único ni tampoco el principal– de la superioridad del cristianismo sobre otras formas y grados de religión es que dispone de conceptos de eminente claridad, transparencia y plenitud.

Hemos de acentuar esto al principio con toda energía. Pero en seguida hay que salir al paso de un equívoco que puede conducir a una visión parcial e incorrecta, y es la idea de que los predicados racionales –los indicados y otros semejantes– apuran y agotan la esencia de la divinidad. Pueden dar ocasión a este equívoco el estilo y el caudal de conceptos que usa el lenguaje religioso, el tono pedagógico de pláticas y sermones, y aun las mismas Sagradas Escrituras. En ellos el elemento racional ocupa el primer plano; incluso parece a menudo que lo racional lo es todo. Pero que lo racional aparezca al primer término es cosa que se puede esperar de antemano; pues todo lenguaje, en cuanto consiste en palabras, ha de transmitir principalmente conceptos. Y cuanto más claros e inequívocos son esos conceptos, tanto mejor es el lenguaje. Pero aun cuando los predicados racionales están de ordinario en el término más visible, dejan tan inexhausta la idea de la divinidad, que precisamente sólo valen y son *para* y *en* un algo irracional. Son, sin duda, predicados *esenciales,* pero predicados *esenciales sintéticos,* y únicamente serán comprendidos correctamente si se los toma de esa manera; es decir, como predicados atribuidos a un objeto que los recibe y sustenta, pero que no es comprendido por ellos ni puede serlo, sino que, por el contrario, ha de ser comprendido de otra manera distinta y peculiar. Pues de alguna manera

ha de ser comprendido; si no lo fuera, no podría, en general, decirse nada de él. La propia mística no cree que sea totalmente incomprensible, aun cuando lo llama *árreton* (lo inefable, indefinible); pues entonces la mística debería consistir en el silencio. Pero precisamente ha sido la mística verbosa en extremo.

Aquí tropezamos, por primera vez, con la contraposición entre racionalismo y religión profunda. Este antagonismo y sus características han de ocuparnos con frecuencia. Pero el carácter primero y sobresaliente del racionalismo, con el que se enlazan todos los demás, se presenta en este punto. Se ha dicho muchas veces que el racionalismo consiste en negar el milagro, mientras que la actitud contraria al racionalismo consiste en admitirlo. Semejante diferencia es notoriamente falsa o, al menos, muy superficial. La doctrina corriente de que el milagro significa una ruptura momentánea de la cadena de las causas naturales por el mismo Ser que las ha establecido, dueño y señor de ella, es tan groseramente *racional* como la que más. Con bastante frecuencia han admitido los racionalistas la «posibilidad del milagro» en este sentido, y hasta la han construido *a priori*. En cambio, algunos no racionalistas decididos se han mostrado indiferentes al problema del milagro.

La verdadera diferencia entre el racionalismo y su contrario es más bien una cualidad diferente en el modo y temple o tono sentimental de la religiosidad misma; a saber: que en la idea de Dios, el elemento racional predomine sobre el irracional, o lo excluya por completo, o, al revés, que prepondere el elemento irracional. La afirmación frecuente de que la propia ortodoxia ha sido la madre del racionalismo es, en parte, muy exacta. Pero no simplemente, porque en principio se propuso construir un dogma doctrinario; los místicos más arrebatados han hecho lo propio. Sino porque en la dogmática no encontró la ortodoxia ningún medio de respetar sin menoscabo el carácter irracional de su objeto y conservarlo

vivo en la emoción religiosa; y entonces, con evidente desconocimiento del mismo, racionalizó la idea de Dios por modo harto unilateral.

Esta tendencia a la racionalización sigue imperando aún hoy. Y no sólo en teología. También la investigación de mitos, el estudio de la religión de los pueblos primitivos y salvajes, el ensayo de reconstruir los rudimentos y comienzos de la religión, están sometidos a ella. Claro es que en estos casos no se aplican desde un principio aquellos elevados conceptos racionales antes citados; pero se ve en los conceptos y en su gradual *desenvolvimiento* el problema capital, y se construyen como precursores suyos otros conceptos y representaciones de menos valor. En suma, siempre se pone aquí la atención en conceptos y en representaciones que no son privativos de la esfera religiosa, sino que pertenecen también a la esfera natural de las representaciones humanas.

En cambio, con energía y habilidad dignas casi de admiración, se cierran los ojos al carácter peculiar de la emoción religiosa, que actúa ya en sus manifestaciones más primitivas. Energía y habilidad mal aplicadas; porque si en alguna esfera de la vida humana existe algo que le sea específico y peculiar, y que, por tanto, sólo en ella acontezca y se presente, es en la religiosa. En verdad, los ojos de los enemigos han visto con mayor perspicacia que los de muchos amigos de la religión o teóricos neutrales. En el partido de los adversarios se sabe muy bien que el *alboroto místico* nada tiene que ver con la razón. ¡Ojalá sirva de saludable acicate el observar que la religión no se reduce a enunciados racionales! Si aislamos en su mayor pureza los dos elementos para establecer en seguida su recíproca relación con toda exactitud, acaso de esta manera la religión se haga luz sobre sí misma.

2. Lo numinoso

«Santo» es más que «bueno». -Este «más» es lo «numinoso»

En este libro intentamos realizar esta tarea respecto a la categoría peculiar de lo *santo. Lo santo* es, en primer lugar, una categoría explicativa y valorativa que como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa. Cierto es que se entromete en otras, por ejemplo, en la ética; pero no procede de ninguna. Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón, en el sentido antes indicado, y que es *árreton,* inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos (como en terreno distinto ocurre con lo *bello).*

Esta afirmación sería insostenible si lo santo sólo fuera lo que por tal se designa en muchos usos de la lengua, en el filosófico y de ordinario también en el teológico. Estamos habituados a emplear la palabra *santo* en sentido translaticio y no en su sentido primigenio. *Santo* suele aplicarse como predicado absoluto *moral,* que significa la bondad perfecta, la bondad suma. Así, Kant llama *santa* a la voluntad que, sin vacilar, a impulsos del deber, obedece a la ley moral. En realidad, debería llamarse, simplemente, «voluntad moral perfec-

ta». De la misma manera se habla también de la santidad del deber o de la ley, cuando no se quiere expresar otra cosa, sino su forzosidad práctica y obligatoria para todos.

Pero este sentido no es el estricto. *Santo* incluye, sin duda, todo eso; pero además contiene, aun para nuestro sentimiento, algo más: un excedente de significación que es el que vamos a precisar aquí. La palabra *santo,* o a lo menos sus equivalentes en hebreo, latín, griego y otras lenguas antiguas, designaba ante todo ese excedente de significación; pero no comprendía en absoluto, o no comprendía, desde luego, y nunca exclusivamente, el sentido moral. Pero como nuestro sentimiento actual de la lengua incorpora sin duda lo moral a lo santo, será conveniente, en la investigación de aquel elemento peculiar y específico, inventar, al menos provisionalmente, para las necesidades de este estudio, una palabra destinada a designar lo santo *menos* su componente moral, y -añadimos a renglón seguido- *menos* cualquier otro componente racional.

Aquello de que hablamos y queremos dar idea o, mejor dicho, hacer palpable en el sentimiento, vive en *todas* las religiones como su fondo y médula; sin ello no serían éstas, en modo alguno, tales religiones. Pero con vigor más señalado palpita en las religiones semíticas, y entre ellas, de modo preeminentísimo, en la bíblica. También en ella tiene un nombre especial: *qadosch,* que corresponde a *hagios* y *sanctus,* y con mayor exactitud a *sacer.* Es cierto que en las tres lenguas estas palabras comprenden también lo *bueno,* lo absolutamente bueno, en el grado más alto de desarrollo y sazón de la idea. Y entonces las traducimos por *santo.* Pero en este caso *santo* no es más que el resultado de haber esquematizado y henchido de contenidos éticos un reflejo sentimental, primigenio y característico, que puede ser indiferente a la ética. En los comienzos, cuando ese elemento específico empieza a desarrollarse, todas esas expresiones significaron, sin disputa, cosa muy distinta de *bueno.* Por regla general, convienen en

ello los exegetas contemporáneos; con justicia se califica de interpretación racionalista la traducción de *qadosch* por *bueno.* Se trata, pues, de encontrar para este elemento, tomado aisladamente, un nombre que, en primer lugar, capte y fije su peculiaridad, y, en segundo lugar, permita designar y abarcar conjuntamente todos sus grados de evolución y todas las especies inferiores en él comprendidas.

A este fin forjo, desde luego, un neologismo: lo numinoso (pues si de *omen* se forma *ominoso,* y de *lumen, luminoso,* también es lícito hacer con *numen, numinoso);* y hablo de una categoría peculiar, lo *numinoso,* explicativa y valorativa, y de una disposición o temple *numinoso* del ánimo, que sobreviene siempre que aquélla se aplica. Pero como es enteramente *sui generis,* no se puede definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario; sólo cabe dilucidarla. Únicamente puede facilitarse su comprensión de esta manera: probando a guiar al oyente por medio de sucesivas delimitaciones, hasta el punto de su propio ánimo en donde tiene que despuntar, surgir y hacérsele consciente. Este procedimiento se facilita señalando los análogos y los contrarios más característicos de lo numinoso en otras esferas del sentimiento más conocidas y familiares, y añadiendo: «Nuestra incógnita no es eso mismo, pero es afín a eso y opuesta a aquello. ¿No se te ofrece ahora por *sí misma?*». Quiere decirse, en suma, que nuestra incógnita no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra, sólo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu.

3. Los aspectos de lo numinoso

El «sentimiento de criatura» como reflejo de lo numinoso en el sentimiento de sí propio

El sentimiento de absoluta dependencia. –No es más que la sombra del sentimiento numinoso, pero no este mismo

Invito ahora al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible.

Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro. Pues es muy difícil ocuparse de psicología religiosa con quien puede analizar sus sentimientos de la pubertad, las dificultades de su digestión, los sentimientos sociales, pero no el sentimiento propiamente religioso. Es disculpable entonces que pruebe a llegar por sí mismo, lo más lejos que pueda, con los principios de explicación a su alcance, y que interprete el placer «estético» como mero placer sensible, y la religión como una función de instintos y utilidad sociales o de modo aún primitivo. Pero el estético, que percibe por sí mismo la pecu-

liaridad de la fruición estética, se apartará de sus teorías, y el religioso aún más.

Invitamos además a que en el examen y análisis de esos momentos y estados espirituales de grave y devota emoción, se atienda sobre todo, no a su parte común con estados parejos de elevación moral, suscitados por la contemplación de un acto bueno, sino precisamente a lo que en su contenido sentimental hay de privativo y peculiar. A fuer de cristianos, encontramos primero ciertos sentimientos que, menos intensos, se nos presentan en otras esferas: sentimientos de gratitud, de confianza, de amor, de seguridad, de rendida sumisión, de resignación. Pero ni ninguno ni todos juntos expresan íntegramente el momento religioso; quedan todavía sin expresar los rasgos propios de la emoción religiosa, la solemnidad de esta emoción singular, que sólo se presenta en el terreno religioso.

Schleiermacher ha sacado a la luz un elemento muy notable de esta emoción: el sentimiento de «absoluta dependencia». Pero hemos de hacer dos observaciones a su importante descubrimiento. El sentimiento a que se refiere realmente Schleiermacher no es, si atendemos a su tono y coloración, un sentimiento de dependencia en el sentido *natural* de la palabra, es decir, tal como puede presentarse en otras esferas de la vida, en forma de sentimiento de la propia insuficiencia, incapacidad y sujeción a las condiciones del contorno. Guarda, sin duda, con estos sentimientos cierta correspondencia, por virtud de la cual podemos señalarlo analógicamente, podemos «explicarlo» por ellos, y aludir a él por ellos, de manera que el objeto se haga sensible por sí mismo. Pero aquello a que venimos refiriéndonos es, a su vez, algo que se distingue por su *cualidad* de esos sentimientos análogos. Es verdad que el propio Schleiermacher diferencia el sentimiento religioso de dependencia de los demás sentimientos de dependencia. Pero sólo como se diferencia lo absoluto de lo meramente relativo, lo perfecto y sumo, de uno de sus grados; pero no por

su cualidad peculiar. No se percató de que el nombre «sentimiento de dependencia» sólo es una aproximación por analogía al verdadero sentimiento que quería definir.

¿No se descubre ya por sí mismo, gracias a esta serie de comparaciones y contraposiciones, lo que quiero significar, aunque sin poderlo expresar de otra manera, precisamente porque se trata de un dato original, y primario, por consiguiente, de un dato que está en el espíritu y sólo por sí mismo puede determinarse? Venga en mi auxilio un conocido ejemplo, en donde el elemento a que me refiero se hace sentir con ruda intensidad. Cuando Abraham (Génesis, I, 18, 27) osa hablar con Dios sobre la suerte de los sodomitas, dice: «He aquí que me atrevo a hablarte, yo, yo que soy polvo y ceniza».

Éste es el «sentimiento de dependencia» que se reconoce y da cuenta de sí mismo, lo cual es mucho más y harto distinto de los sentimientos «naturales» de dependencia. Busco también un nombre para él, y le llamo «sentimiento de criatura», es decir, sentimiento de la criatura de que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas.

Es fácil percatarse de que esta expresión no nos proporciona un conocimiento conceptual del indefinible sentimiento. Pues éste no consiste solamente, como haría creer el nombre, en ese componente de anegación y de propia nulidad frente a cualquier prepotencia, sino exclusivamente frente a «esa» prepotencia determinada. Pero lo indecible es justamente cuál sea «esa» prepotencia determinada; sólo puede tenerse una idea de ella por el tono y contenido peculiar del sentimiento de reacción que hemos de experimentar en nuestro interior.

El segundo defecto[1] de la definición de Schleiermacher es que con ella sólo se hace patente la categoría religiosa de la va-

1. Más adelante será ocasión de referirnos a un tercer defecto.

loración del sujeto por sí mismo (mejor dicho, desvaloración, desestima), y sin embargo se pretende definir con ella el contenido propio del sentimiento religioso. A su juicio, el sentimiento religioso sería, inmediatamente y, desde luego, un sentimiento de *mí mismo*, el sentimiento de una peculiar condición *mía*, a saber, de mi dependencia. Y sólo por conclusión lógica, refiriendo mi estado a una causa exterior a mí, es, según Schleiermacher, como yo encuentro lo divino. Pero esto es totalmente contrario a la realidad psicológica. El sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí[1]. Y éste, precisamente, es el que llamo lo *numinoso*. Sólo allí donde el numen es vivido como presente -tal el caso de Abraham-, o donde sentimos *algo* de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuelve hacia él, es decir, sólo

1. Éste es un hecho de experiencia tan claro, que el psicólogo lo encuentra, desde luego, el primero al emprender el análisis de la emoción religiosa. En su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* dice, casi ingenuamente, William James, cuando alude al origen de los dioses griegos: «No entro a examinar cómo han nacido los dioses griegos. Pero todos nuestros ejemplos conducen a la siguiente conclusión: es como si en la conciencia humana palpitase la sensación de *algo real*, un sentimiento de algo que existe realmente, la representación de algo que existe *objetivamente*, representación más profunda y válida que cualquiera de las sensaciones aisladas y singulares, por las cuales, según la opinión de la psicología contemporánea, se atestigua *la realidad*».

Puesto que James, desde su punto de vista pragmatista y empirista, se ha obstruido a sí mismo el camino que conduce a reconocer en el espíritu la predisposición para ciertos conocimientos y la base de ciertas ideas, tiene que acudir a hipótesis misteriosas para explicar esos hechos. Pero James comprende claramente el hecho mismo, y es lo bastante realista para no darle de lado. Pero con relación a *ese sentimiento de realidad*, dato primario e inmediato; con relación al sentimiento de un algo numinoso, dado objetivamente, es, pues, el sentimiento de dependencia un efecto subsiguiente, a saber: una desestima del sujeto respecto de sí mismo. En consecuencia, el sentimiento de *mi* absoluta dependencia tiene como supuesto previo el sentimiento -si es lícita la expresión- de *su* «absoluta inaccesibilidad» (la inaccesibilidad del numen).

por el uso de la categoría de lo *numinoso*, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante.

Pero ¿qué es y cómo es -objetivamente, tal como lo siento fuera de mí- eso que llamamos *numinoso?*

4. *Mysterium tremendum*

Lo numinoso considerado como «tremendum». -Grados y formas de lo «tremendum»: su aparición en la religión de los hombres primitivos

Decíamos antes que del objeto numinoso sólo se puede dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo. Así, pues, es «aquello que aprehende y conmueve el ánimo con tal o cual tonalidad». Nuestro problema consiste en indicar cuál es esa tonalidad sentimental, intentando evocarla por medio de analogías y contraposiciones de otros sentimientos afines y de expresiones simbólicas.

Consideremos lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa, por cuanto es algo más que fe en la salvación eterna, amor o confianza; consideremos aquello que, prescindiendo de estos sentimientos conexos, puede agitar y henchir el ánimo con violencia conturbadora; persigámoslo por medio de los sentimientos que a él se asocian o le suceden, por introyección en otros y vibración simpática con ellos, en los arrebatos y explosiones de la devoción religiosa, en todas las manifestaciones de la religiosidad, en la solemnidad y entonación de ritos cultos, en todo cuanto se agita,

urde, palpita en torno a templos, iglesias, edificios y monumentos religiosos. La expresión que más próxima se nos ofrece para compendiar todo esto es la de *mysterium tremendum.*

El *tremendo misterio* puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir al alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudez de la criatura ante... -sí, ¿ante quién?-, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas.

Se comprende una vez más que nuestro intento de definir por conceptos ha de ser puramente negativo. Pues el concepto de *misterio* no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas. Sin embargo, con ello nos referimos a algo positivo. Este carácter positivo del *mysterium* se experimenta sólo en sentimientos. Y estos sentimientos los podemos poner en claro, por analogía y contraposición, haciéndolos resonar sintónicamente.

I. El aspecto de lo tremendo

Entre estas cualidades positivas, la primera que se echa de ver es la expresada en el adjetivo *tremendo. Tremor* no es en sí otra cosa que temor; un sentimiento «natural» muy conoci-

do, pero que nos sirve aquí para designar aproximadamente y sólo por analogía un sentimiento reflejo, de naturaleza peculiarísima, que guarda cierta semejanza con el temor, gracias a lo cual puede ser aludido por él, pero que, en realidad, es muy distinto del atemorizarse. Algunas lenguas poseen expresiones adecuadas que designan exclusiva o preferentemente ese *temor* especial, que es algo más que temor. Por ejemplo, en hebreo *hiq'disch* = 'santificar'. «Santificar una cosa en su corazón» significa distinguirla por el sentimiento de un pavor peculiarísimo, que no se confunde con ninguna otra clase de pavor; significa valorarla mediante la categoría de lo *numinoso*. El Antiguo Testamento abunda en expresiones equivalentes. Muy notable es *emat Jahveh*, el *terror de Dios*, el terror que Yahveh puede emitir, enviar como un demonio, paralizando los miembros del hombre, y que emparenta muy de cerca con el *deima panikon* (el terror pánico) de los griegos. Véase en el Éxodo, II, 23, 27: «Yo enviaré mi terror ante ti y consternaré todo pueblo donde tú entrares»; y Job, IX, 34; XIII, 21: «Aparta de mí tu mano y no me asombre tu terror».

Es éste un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar. Palpita en él algo del terror a los fantasmas. La lengua griega exprésalo con la palabra *sebastós*. Los primeros cristianos percibieron claramente que el título de *sebastós* no convenía a ninguna criatura, ni aun al emperador, porque era una denominación para el numen; incurriéndose, por tanto, en idolatría cuando se aplicaba a un hombre la condición de numen al llamarle *sebastós*.

El idioma inglés posee la voz *awe*, que, en su sentido más profundo y auténtico, sirve, con alguna exactitud, para el caso. También se usa *he stood aghast*.

El alemán no ha hecho más que copiar del lenguaje de las Escrituras la palabra *heiligen*, 'santificar'. Pero carece de una expresión propia y autóctona para la forma elevada y madura de aquello a que nos referimos. En cambio no le faltan para

los estadios previos e inferiores, más toscos y bajos. Tales son las palabras *Grausen* ('miedo'), *Schauer* ('espanto'), *schuervoll* ('espantoso'). Y *erschauern* ('temblar'); como en la expresión *erschauern in Andacht* ('temblar en devoción'), despierta en los alemanes con bastante pureza el estado superior. Para las formas inferiores existen expresiones populares y groseras, como *Gruseln* ('estremecimiento'), *grassen* ('estremecerse'). En estas palabras, así como en *grasslich,* el sentimiento numinoso queda designado y entendido muy determinadamente.

Hace tiempo, en mi discusión con el animismo de Wundt, propuse la palabra «*Scheu*» ('pavor'), en la cual el carácter específico, es decir, numinoso, sólo se expresa por las comillas. También vale al objeto *die religiose Scheu* ('el pavor religioso'). Su primer grado es el pavor demoníaco, el terror pánico, con su mugrón o bastardo, el terror fantasmal. Y tiene su primera palpitación en el sentimiento de lo siniestro o inquietante. (*Unheimliche,* en alemán; *uncanny,* en inglés.)

De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los *demonios* que los *dioses* y todas las demás creaciones de la «apercepción mitológica» (Wundt) y de la fantasía que materializa y da cuerpo a esos entes. Cuando no se le reconoce por factor primero e impulso fundamental específico que no se deriva de otros, todas las explicaciones del origen de la religión por el animismo, la magia o la psicología popular quedan condenadas de antemano al error y dejan escapar la verdadera esencia del problema[1].

1. Véase en *Theologische Rundschau* (1910, cuaderno primero) mi ensayo sobre «Mito y Religión en la psicología de los pueblos de Wundt», reimpreso en mis *Ensayos,* y el artículo de la *Deutsche Literatur Zeitung* (1910, núm. 38). En las recientes investigaciones, sobre todo en las de Marett y Söderblom, encuentro una grata confirmación de aquel trabajo. Sin embargo, ninguno de ellos nota, con la necesaria precisión, el carácter ne-

Dice Lutero que el hombre *natural* no puede temer a Dios. Desde el punto de vista psicológico, esta observación es tan exacta que todavía ha de añadirse que el hombre natural tampoco puede *estremecerse* en el estricto sentido de la palabra. Pues *estremecerse* no es un temor natural, sólito, ordinario, sino ya un primer sobresalto y barrunto de lo misterioso, aun cuando en su forma más tosca de inquietante y siniestro; es una primera valoración, según una categoría que no reside ni se refiere a objetos naturales, y que sólo es posible para aquel en quien se ha despertado una peculiar predisposición del ánimo, distinta de la *natural*, que al principio se manifiesta en forma brusca y grosera, y, sin embargo, ya revela una nueva función o manera especial de sentir y valorar del espíritu humano.

Detengámonos un momento en las manifestaciones primeras y más toscas de este pavor numinoso. Este sentimiento constituye la verdadera nota distintiva de la llamada «religión de los primitivos», en donde se presenta en forma de terror demoníaco, de una primera conmoción, ingenua y sin desbastar. Más tarde, este sentimiento y los fantasmas que ha engendrado son superados y desalojados por las formas y grados más altos a que llega la evolución de este misterioso impulso, el mismo justamente que se manifestó por vez primera toscamente en aquellos hombres; es decir, el sentimiento del numen. Pero aun en los casos en que este sentimiento ha llegado desde hace mucho tiempo a sus expresiones superiores y depuradas, sus excitaciones primarias pueden volver a brotar ingenuamente en el espíritu y ser de nuevo sentidas.

tamente peculiar de este *pavor*, que ofrece una diferencia de cualidad con los demás sentimientos *naturales*. Pero Marett se acerca muchísimo a ello. Véanse sus estudios, de los que con razón se ha dicho que abren caminos nuevos: R. T. Marett, *The Threshold of Religion* (Londres, 1909); y N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1915). En fin, mi nota sobre ellos en *Theologische Literatur Zeitung* (enero de 1915).

Así lo demuestra el encanto perdurable que, aun en los estadios superiores de la cultura sentimental, tiene el miedo en los cuentos de duendes y espectros. Ha de observarse que este pavor produce también un efecto *corporal* de reacción, que nunca se presenta así en el miedo natural: «Le corrió un frío de hielo por los miembros», «se me pone carne de gallina». El escalofrío de miedo es algo *sobrenatural.* Quien pueda llegar a un análisis más preciso notará además que este pavor no se distingue del natural tan sólo por su grado y potenciación. Puede ser tan fuerte que hiele la médula, erice los cabellos y haga flaquear las piernas. Pero otras veces es una leve y suave conmoción, algo así como una veleidad pasajera y apenas perceptible del ánimo. Tiene sus propias exaltaciones, pero no es la exaltación de otro pavor cualquiera. Ninguna de las especies del miedo *natural* puede convertirse, por simple incremento, en pavor numinoso. En fin, yo puedo estar lleno, hasta el exceso, de temor, de angustia, de horror, sin que en todo ello exista rastro de este sentimiento de lo siniestro.

Veríamos más claro en esta cuestión si la ciencia psicológica se hubiera determinado a estudiar los sentimientos como diferencias cualitativas, y separarlos y equiparlos conforme a ellas. Siempre nos estorba la división demasiado tosca del *placer* y *displacer.* No es lícito diferenciar los *placeres* tan sólo como diversos grados de tensión de un mismo sentimiento. Por el contrario, son sentimientos de distinta especie, según el espíritu se encuentre en estado de placer o contento, de alegría, de fruición estética, de elevación moral, de beatitud religiosa, de emoción devota. Todos estos estados tienen, es cierto, correspondencias y semejanzas mutuas, y por esta razón se comprenden en una *clase* común, distinta de otras clases de manifestaciones psíquicas. Pero este concepto de clase no nos autoriza a considerar las distintas especies como grados más o menos intensos de una misma cosa, ni tampoco a explicar por él la esencia peculiar de cada uno de los sentimientos que abarca.

El sentimiento numinoso se distancia mucho en sus grados superiores del simple pavor demoníaco. Pero no por esto niega su común progenie y parentesco. Aun allí donde la creencia en demonios se ha elevado, desde mucho tiempo atrás, a la forma de creencia en dioses, siempre conservan los dioses, por cuanto son númenes, algo de su primer carácter fantasmal; a saber, ese carácter propio de lo que desasosiega y amedrenta, que se completa y perfecciona en su sublimidad o se esquematiza en ella. Y este componente sentimental tampoco desaparece en el estadio más alto, la pura creencia en Dios, ni ha menester que desaparezca; solamente se apacigua y ennoblece. Aquel estremecimiento primario vuelve a repetirse en la forma infinitamente ennoblecida de un temblor y enmudecimiento del espíritu, que llega hasta sus últimas raíces. Aun en el culto cristiano se apodera del ánimo, con la mayor violencia, en las palabras «santo, santo, santo», y estalla en el cántico de Tersteegens:

> Dios está presente,
> calle todo en nosotros
> y humíllese íntimamente ante Él.

Ha perdido aquella potencia que conturbaba los sentidos; pero conserva la indecible potencia de sobrecogernos. Ha quedado convertido en místico temor, y da suelta, como reflejo concomitante en el sujeto, al ya descrito «sentimiento de criatura», de propia nulidad y anonadamiento ante lo espantoso que se experimenta.

Este componente sentimental del *tremor* numinoso al ser referido a un objeto *numinoso* que es su causa descubre una propiedad correlativa en el numen, la cual desempeña un papel importante en nuestros textos sagrados y ha producido, a causa de su incomprensible y enigmático sentido, dificultades sin cuento a teólogos y exégetas. Es la *orgé*, la cólera de Yahveh, que en el Nuevo Testamento reaparece como *orgé theoy* ('cólera de Dios'). Más adelante examinaremos los pasajes del

Antiguo Testamento, en que se hace sensible el parentesco entre esa cólera divina y el aspecto demoníaco del numen de que tratamos. La cólera de Dios tiene su clara correspondencia en la representación de la misteriosa *ira deorum*[1], que aparece en muchas religiones. El carácter extraño de esta cólera de Yahveh ha sorprendido siempre. En primer lugar, muchos pasajes del Antiguo Testamento evidencian que esta cólera divina no tiene nada que ver con propiedades morales. Se inflama y desencadena misteriosamente «como una fuerza oscura de la naturaleza», según suele decirse, o como la electricidad acumulada, que descarga sobre quien se le aproxima. Es «incalculable» y «arbitraria». Naturalmente, a quienes acostumbran a pensar la divinidad únicamente por sus predicados racionales ha de presentárseles como un humor caprichoso, como una pasión arbitraria. Los fieles de la Antigua Ley hubieran rechazado seguramente con energía esta interpretación. Pues a ellos la cólera divina no les parecía aminoración de santidad, sino expresión natural de la «santidad», elemento esencial de ella, en fin, algo inabrogable. Y con razón. Pues esta ira no es sino lo *tremendo* mismo, si bien interpretado mediante una ingenua analogía con un sentimiento humano ordinario; analogía, en verdad, que como tal conserva siempre su valor y todavía en la actualidad resulta ineludible en la expresión del sentimiento religioso. No hay duda de que el cristianismo también ha de hablar de la ira de Dios a pesar de lo que digan Schleiermacher y Ritschl.

Una vez más resulta evidente que tampoco esta palabra «cólera» es un verdadero concepto adecuado a su objeto,

1. Cuando se recorre el panteón de los dioses indios parece que en él hay dioses que están constituidos solamente por esta cólera, y que aun los dioses clementes tienen, además de su forma bondadosa, otra colérica, *krodha-murti*, y viceversa, que también los coléricos tienen su forma bondadosa.

sino tan sólo un símil, un a modo de concepto, un ideograma, simple signo alusivo de un componente sentimental propio de la emoción religiosa; de un componente, empero, que se presenta con el extraño carácter repulsivo del terror y perturba las ideas de quienes sólo quieren reconocer en la divinidad la familiaridad, la dulzura, el amor, la bondad y, en general, atributos y aspectos en relación positiva con el hombre. Esta ira -que con error se acostumbra a llamar natural, siendo, en realidad, antinatural, es decir, numinosa- se hace racional cuando gradualmente va injertándose y vertiéndose en ella concepción ético-racional de la justicia divina en el castigo de las faltas morales. Pero en la representación bíblica de la justicia divina se observa claramente que la significación originaria se mezcla todavía con la superpuesta. En la *cólera de Dios* palpita y refulge el elemento irracional, que le presta un horror y espanto que no siente el hombre natural.

Junto a la *cólera* o *ira* de Yahveh existe, como expresión afín, el *celo* de Yahveh. Y también, aunque ya en el sujeto, el estado de *celo* o el *encelarse* por Yahveh es un estado numinoso que transmite también a quien lo sufre los rasgos de lo *tremendo.* (Véase la enérgica expresión en Salmos, 69, 10: «Porque me *consumió* el celo por tu casa».)

II. El aspecto de la prepotencia *(majestas)*

Cuanto va dicho del aspecto *tremendo* del numen puede resumirse en este ideograma: inaccesibilidad absoluta. Pero al punto se advierte que para apurarlo y agotarlo por completo, ha de agregarse aún otro elemento. Es el elemento de poder, potencia, prepotencia, omnipotencia. Para designar este elemento opto por el nombre de *majestad.* Sobre todo, porque la palabra *majestad* conserva, en nuestro sentido actual del lenguaje, una suave, última, temblorosa huella de lo

numinoso[1]. Por eso, el componente de lo tremendo queda íntegramente reproducido en el término *majestad tremenda.* El carácter mayestático puede persistir vivo allí donde el aspecto primero del numen, su inaccesibilidad y su *orgé* ceden y se apaguen, como suele acontecer en la mística. A este elemento de majestad, de prepotencia absoluta, responde como su correlativo en el sujeto, como su sombra y reflejo subjetivo, aquel sentimiento de criatura que surge al contraste de esa potencia superior como sentimiento de la propia sumersión, del anonadamiento, del ser tierra, ceniza, nada, y que constituye, por así decir, la materia prima numinosa para el sentimiento de la humildad religiosa.

Es necesario en este punto volver a la expresión de Schleiermacher, ya citada, «sentimiento de dependencia». Anteriormente le reprochábamos que tomase por punto de partida lo que ya es, a su vez, reflejo y efecto, y pretendiera llegar a lo objetivo merced a este razonamiento silogístico: la sombra arrojada sobre el sentimiento que de mí mismo tengo ha de proceder de un objeto exterior. Pero ahora hemos de refutar otros aspectos. Por *sentirse dependiente* entiende Schleiermacher el *sentirse condicionado,* y de aquí que desarrolle consecuentemente este extremo en su capítulo «Creación y conservación». A esta dependencia de la criatura correspondería, por el lado de la divinidad, la causalidad, o mejor dicho, la propiedad de asumir en sí todas las causas, o mejor aún, de condicionarlo todo. Pero este carácter no es el que encontramos primera e inmediatamente al analizar el sentimiento piadoso en los instantes de devoción. No es un carácter numinoso, sino su esquema. No es un elemento irracional, sino que pertenece por entero al lado racional de la idea de Dios; puede desarrollarse en un

1. Por esta causa, para el sentimentalismo religioso, esta expresión, aplicada a un hombre, suena casi a blasfemia.

sistema riguroso de conceptos, y mana de fuente completamente distinta.

El sentimiento de dependencia que expresa la frase de Abraham no es el sentimiento que tiene el hombre de haber sido creado, sino el de ser pobre criatura; es el sentimiento de la impotencia frente a la prepotencia; es el sentimiento de la propia nulidad. Y la *majestad* y el «ser tierra y ceniza» conducen, si la especulación se apodera de ellos, a una serie de representaciones que son bien distintas de las ideas de creación y conservación. Por un lado conducen a la *annihilatio* (aniquilación) del sujeto, y por el otro a la realidad única y total del numen o Ser trascendente, como ocurre en la *mística*. Pues en casi todas las formas de la mística, por mucho que se diferencien en su contenido, encontramos como uno de sus rasgos generales la desestima del sujeto, análoga a la que hace Abraham de sí propio; es decir, que el sujeto se valora sintiéndose como algo que no es verdaderamente real, que no es esencial o que incluso es completamente nulo.

Esta desvalorización se transforma entonces en exigencia; esto es, exige ser realizada en la práctica, frente a la falsa ilusión de la realidad del sujeto, y, por tanto, exige el aniquilamiento del yo. Del otro lado lleva a valorar el objeto trascendente de referencia, como lo absolutamente eminente, por su plenitud de realidad; frente al cual el yo percibe su propia nada. «Yo nada, tú todo.» No se trata, pues, aquí de una relación semejante a la de causa y efecto. El punto de partida de la especulación no es aquí un sentimiento de dependencia absoluta (de mí mismo como ser creado)[1], sino un sentimiento de superioridad absoluta (de la suya, como lo prepotente). Esta especulación se sirve de los términos usados por la ontología, y así resulta que la plenitud de potencia de lo *tremen-*

1. Esto conduciría precisamente a la realidad del yo.

dum se convierte en plenitud de esencia, de ser. Véase la siguiente expresión de un místico cristiano: «El hombre se hunde y derrite en su propia nada, en su pequeñez. Cuanto más clara y pura se le aparece la grandeza de Dios, tanto más reconoce su pequeñez»[1].

O las palabras del místico mahometano Bajesid Bostami:

Entonces, el Señor, el muy alto, me descubrió su secreto y me reveló toda su gloria. Allí, mientras yo le contemplaba, no con los míos, sino con sus propios ojos, vi que mi luz, comparada con la suya, no era más que tiniebla y oscuridad. Y que mi grandeza y mi magnificencia no era nada ante la suya. Y cuando con los ojos de la verdad examiné las obras de piedad y devoción que había realizado en su servicio, reconocí al punto que todas procedían de Él mismo y no de mí[2].

Véanse, asimismo, las disertaciones del maestro Eckhart sobre pobreza y humildad. Cuanto más mísero y humilde es el hombre, tanto más está Dios en todo, tanto más Él se convierte en el Ser y en Lo que es. Es decir, que para Eckhart, el concepto *místico* de Dios resulta a la par de la *majestas* divina y de la humildad humana. O sea, no de los conceptos del plotinismo y del panteísmo, sino de la emoción de Abraham.

De cualquier manera que haya nacido históricamente (pues la explicación histórico-genética no es nunca la explicación esencial), la mística es donde quiera potenciación y exaltación máxima del elemento irracional de la religión. Únicamente mirada a este bies es como se hace inteligible[3]. Claro es

1. C. Greich, *Die deutsche Mystik in Predigerorden (La mística alemana en la Orden de Predicadores),* p. 144 y ss.
2. Tezkereh-Evlia, *Tadhkiratu l'avliya (Memorias de los amigos de Dios; Acta sanctorum),* traducido por de Courteille, París, 1899, p. 132.
3. Véase Fr. Delekat, *Was ist Mystik? (¿Qué es mística?),* en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 1921, p. 274.

que pueden acentuarse con fuerza distinta los varios componentes irracionales, intensificándose unos y cediendo otros; y de aquí se deriva la diversidad de las concepciones místicas. Pero el aspecto que aquí examinamos aparece reiteradamente en la mística en mil formas, y en todas ellas no es más que «el sentimiento de criatura» llevado a su máxima tensión, entendiendo por tal, como queda dicho, no el sentimiento de haber sido creado, sino el de ser criatura, el sentimiento de la pequeñez de quien es criatura ante la majestad de quien se cierne sobre todas las cosas.

Todo misticismo es, en esencia -bien que realizado en grados distintos-, identificación con lo trascendente. Esta identificación tiene su manadero propio, que no hemos de considerar aquí. Pero la simple identificación no es un fenómeno místico; ha de ser, además, identificación con ese *algo superior* en realidad y poder, y a la par irracional, tal como lo acabamos de encontrar. Récéjac, en su *Essai sur les fondements de la Connaissance Mystique* (París, 1897), ha notado agudamente este extremo. En la página 90 escribe: «El misticismo comienza por el sentimiento de una *dominación* universal *invencible* y después se convierte en un deseo de unión con quien así domina».

William James, en su obra fundamental, ya citada, nos presenta (p. 53) algunos ejemplos de emoción religiosa contemporánea:

> El perfecto sosiego de la noche sobrecogía el ánimo con su solemne silencio. La oscuridad envolvía una presencia con tanta más fuerza sentida cuanto que no se la veía. Yo no podía dudar de la presencia de Dios, como no dudaba de la mía. Sí; yo me sentía, si ello es posible, el *menos real* de los dos.

El ejemplo es muy instructivo para el sentimiento místico de identificación, porque la emoción que refiere estaba muy próxima a desembocar en él.

«Yo estaba solo con Él... No le buscaba, pero sentía la perfecta unión de mi espíritu con el suyo.» Véase también esta otra experiencia: «Tenía yo la sensación de que había perdido mi propio yo».

III. El aspecto de la energía

Por último, junto con los anteriores aspectos del numen, que hemos designado con las palabras *tremendo* y *majestad*, corre y se entremezcla un tercero, que llamo la *energía*. Esta energía del numen se percibe con gran intensidad en la *orgé* o cólera, y evoca expresiones simbólicas, tales como vida, pasión, esencia afectiva, voluntad, fuerza, movimiento[1], agitación, actividad, impulso. Estos rasgos o caracteres con que se presenta se repiten, sin desfiguración esencial, desde los grados inferiores de lo demoníaco hasta la representación del Dios «viviente». Constituyen el aspecto y sentimiento que más ha suscitado la oposición contra el Dios «filosófico», pensado y definido por la especulación racional. Contra este Dios «vivo» los filósofos han arrojado el dictado de antropomorfismo. Con razón en parte, porque sus mismos partidarios han desconocido casi siempre el carácter puramente analógico de sus términos, tomados en la esfera de los sentimientos generales del hombre. Pero sin razón, porque, a pesar de este error, las citadas palabras expresan, con exacto sentimiento, un aspecto genuino, es decir, irracional, del *theion* (el numen), al que la propia religión ha tenido que acudir para evitar su completa racionalización. En efecto, siempre que se ha combatido a favor del Dios «vivo» y del «voluntarismo», han luchado los irracionalistas contra los racionalistas, como Lutero contra Erasmo. La *omnipotencia dei* de Lutero (en su *De*

1. La *mobilitas Dei*, de Lactancio.

servo arbitrio) no es otra cosa que la unión de la *majestad,* en el sentido de absoluta prepotencia, con esta *energía,* entendida como lo que acosa, activa, domina, vive, sin momento de descanso y sin residuo inerte. En la mística también alienta intensa esta energía del numen; al menos, en la mística «voluntarista», en la mística del amor. Aparece una y otra vez en ese abrasador *fuego* amoroso, cuya impetuosa violencia apenas soporta el místico en ese amor que le oprime, y que el místico desearía ver dulcificado, para no consumirse del todo en él.

Y en esta impetuosidad radica el sensible parentesco de este *amor* con la *orgé* devastadora, abrasadora; en uno y otro caso se muestra la misma *energía,* sólo que distintamente aplicada. «El amor –dice un místico– no es más que cólera extinguida.» En las especulaciones de Fichte sobre lo absoluto como gigantesco, febril afán de acción; en la *voluntad* demoníaca de Schopenhauer encuéntrase esta misma *energía.* Pero ambos filósofos cometen el mismo error que comete el mito. Este error consiste en suponer que los predicados *naturales* que, aplicados a algo inefable, sólo pueden ser usados en concepto de ideogramas, traducen realmente lo irracional de suerte que los símbolos de la expresión se toman por conceptos adecuados y por base de un conocimiento científico. Asimismo Goethe, como veremos después, percibe y acentúa de modo muy peculiar este carácter enérgico del numen, en sus extrañas descripciones de lo que él llama «demoníaco».

*

Los griegos designaban por lo común con la palabra *ensebeia* la relación de emoción y de servidumbre respecto a lo divino. Además, contaban con la palabra *eulabeia.* Su diferencia con *eusebeia* puede señalarse con exactitud. La palabra *eusebeia* es la que alude especialmente a los caracteres del numen que acabamos de desarrollar.

5. El misterio

Mysterium y *stupor*. *-Grados previos del estupor. -¿Qué es propiamente lo misterioso? -El «espectro». -El misterio es lo supracósmico. -Paradoja y antinomia*

Un Dios que concebimos no es dios.
TERSTEEGEN

Hemos denominado *mysterium tremendum* al objeto numinoso, y hemos comenzado, desde luego, por determinar el concepto tan sólo accesorio de *tremendum* -que sólo es analógico-, porque su análisis es más fácil que el del concepto principal de *mysterium*. Ahora nos corresponde intentar alguna mayor precisión respecto de este último. Pues el concepto de *tremendo* no explica o aclara el concepto de *misterio*, sino que se agrega a él como predicado sintético. Cierto es que las reacciones sentimentales que uno de ellos suscita se extravasan y fluyen naturalmente hacia las que corresponden al otro. Puede decirse que en nuestro sentimiento verbal, el concepto de *misterio* está ligado con tal fuerza a su predicado sintético de *tremendo*, que apenas puede nombrarse a uno sin que el otro resuene sintónicamente. «Misterio» ya es de suyo

«misterio tremendo». Pero no quiere decirse que así suceda siempre.

En su esencia, *misterioso* y *tremendo* son dos aspectos y dos sentimientos del numen, claramente diferenciados; y, en efecto, a veces el misterio prepondera y se manifiesta con tal pujanza en el primer plano, que el otro retrocede y casi se extingue. Podríamos verlo claramente en algunas formas de la mística. Incluso ocurre en ciertas ocasiones que el sentimiento provocado por uno de los dos aspectos colma todo el volumen del espíritu, sin que el otro tenga entonces entrada.

El *misterio* por sí solo, separado de lo *tremendo*, puede ser designado con mayor exactitud por la palabra *mirum* o *mirabile* ('admirable'). *Mirum* no es todavía *admirandum* ('que debe admirarse'). La transformación de aquél en éste se opera merced al poder fascinante y al carácter augusto del numen, de que después hablaremos. Todavía *mirum* no equivale a *admirar*, sino tan sólo a *'asombrarse, sorprenderse'*. *Asombrarse* en su verdadero sentido; porque éste, al principio, es un estado de ánimo que se manifiesta exclusivamente en la esfera de lo numinoso, y sólo en la forma más desvaída y generalizada, que llamamos *asombro,* se transfiere y pasa a otras esferas. (Véase más adelante lo que decimos sobre *tamahh* y *ascarya.)*

Si ahora buscamos un nombre para designar la reacción específica que provoca el *misterio*, lo *mirum* en el ánimo del hombre, tampoco encontramos en este caso más que una denominación, que se aplica igualmente a un estado *natural* y que, por lo tanto, ha de tomarse a manera de símil o analogía: es el *stupor. Stupor* es claramente distinto de *tremor.* Significa el asombro intenso, el pasmo, el quedarse con la boca abierta[1].

1. También se puede emplear la palabra *obstupefacere.* Más exactos son los vocablos griegos *thambos* y *thambesthai.* La voz *thamb* describe este estado de asombro intenso en forma sobresaliente. El pasaje de San Marcos, X, 32 («Y Jesús iba delante y ellos se espantaban y le seguían con mie-

Misterio[1], en su acepción general (y por tanto más desvaída), significa solamente lo extraño, lo que no se comprende y no se explica. En consecuencia, es también un concepto tomado de la esfera de los sentimientos naturales del hombre, y que, gracias a cierta analogía, se nos ofrece como designación para aquello a que nos referimos, sin expresarlo íntegramente. Pero el misterio religioso, el auténtico *mirum* es –para decirlo acaso de la manera más justa– lo *heterogéneo en absoluto*, lo *thateron, anyad, alienum*, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro.

Este elemento se presenta ya en el estadio más bajo, como tosca conmoción del sentimiento numinoso, en la religión de los primitivos. El carácter esencial de ese primer estadio no consiste en habérselas –como cree el animismo– con «almas», entes extraños que por casualidad no pueden ser vis-

do»), establece una diferencia muy aguda entre lo *stupendum* y lo *tremendum*. También puede aplicarse a *thambos* lo que dejamos dicho acerca de la fácil y rápida mezcla de ambos sentimientos, y así *thambos* es un término clásico para significar el noble terror que despierta lo numinoso. Así, en San Marcos, XVI, 5, Lutero traduce correctamente: «ellos se espantaron». La misma significación descriptiva de la raíz griega *thamb* se da en la hebrea *tamahh*. También ésta significa «quedar suspenso», y luego se intensifica a decir «espantarse», y al fin se decolora para quedar reducida a «extrañarse» en su sentido más corriente y simple. El mismo cambio de significación acontece en sánscrito a la palabra *ascarya*, de la que hablaremos más tarde. Un vocablo pictórico como el griego *thamb* es el alemán *baff-sein* ('quedar pasmado'), o el holandés *verbazen*. Ambos significan el completo estupor.

1. *Mysterium, Mystes*, mística se derivan probablemente de una misma raíz, que todavía se conserva en el sánscrito *mus*. Equivale a trato secreto, recóndito, oculto, y por eso puede recibir también la acepción de embaucar, estafar. Esta raíz se conserva todavía en el alemán *muscheln* = 'urdir algo que no debe ser notado' (por ejemplo: trampa en los juegos de naipes) o 'hablar confusamente'. Véanse también *munkeln* = 'susurrar', y *mogeln* = 'hacer fullerías en el juego'.

tos. Los «espíritus», las almas y otros conceptos análogos no son más que el resultado de racionalizaciones posteriores, que intentan explicar de alguna manera el enigma del *mirum*, y que ejercen sobre la emoción misma un efecto debilitante, difuminador. No es de ahí de donde brota la religión. De ahí nace la racionalización de la religión, la cual llega a menudo a teorías de tan tosca construcción y a explicaciones tan plausibles que justamente por eso eliminan y desalojan todo *misterio*[1].

Los mitos sistematizados, así como la escolástica desarrollada, no son sino laminaciones de los procesos religiosos fundamentales, que quedan como aplastados y finalmente anulados por completo.

El carácter propio que ofrece este aspecto del numen en el grado inferior consiste en su peculiaridad sentimental; es el estupor ante lo *absolutamente heterogéneo*, ya se le llame espíritu, demonio, *deva;* ya se prescinda de nombrarlo; ya se engendren entes imaginarios para su explicación y captación; ya se aprovechen para ello seres fabulosos producidos por la fantasía aparte y antes de haberse suscitado el terror demoníaco.

Conforme a las leyes que explicaremos más adelante, este sentimiento de *lo absolutamente heterogéneo* se adherirá a ciertos objetos, que a veces también concurrirán a provocarlo, objetos ya de suyo enigmáticos, desde el punto de vista natural: cosas sorprendentes, impresionantes, fenómenos, procesos y cosas chocantes de la naturaleza, del mundo animal, de los hombres. Pero en estos casos trátase también de un sentimiento peculiarísimo, a saber, numinoso, que se une a otro de índole *natural*, nunca de una exaltación de este último. No hay tránsito gradual del estupor natural al estupor

1. El espiritismo demuestra que nadie se espanta ante un *espíritu* cuando éste es concebido, comprendido. Por esta razón no tiene el espiritismo valor ninguno para el estudio de la religión.

demoníaco. Para este último reserva la palabra *misterio* la plenitud de su sonido. Esto se percibe mucho mejor en el adjetivo *misterioso* que en el sustantivo *misterio.* Nadie dirá en serio que cierto mecanismo de relojería cuyo juego ignora o que cierta ciencia que no comprende es misteriosa. Se replicará, acaso, que nos parece misterioso lo que no comprendemos ni comprenderemos nunca, mientras que aquello que aún no hemos comprendido, pero que, en principio, es comprensible, se denomina *problemático*[1]. Pero esta diferencia no resuelve la cuestión. El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia, y que por esta razón me hace retroceder espantado[2].

Cuanto va dicho puede aplicarse incluso al hijo apócrifo, a la caricatura del sentimiento numinoso, que es el miedo a espectros y fantasmas. Intentemos analizar eso que llamamos un «espectro». El sentimiento peculiar de pavor ante el «espectro» ha sido designado anteriormente con las palabras «estremecimiento», «escalofrío». Ya el estremecimiento contribuye notoriamente a la seducción que ejercen las historias de fantasmas, a causa de la grata sensación de bienestar que se experimenta después, cuando el ánimo vuelve a expandirse y liberarse. Así vistas las cosas, no es el espectro la verdadera

1. Así opina, por ejemplo, Fries.
2. Muy atinadamente expresa San Agustín este elemento que provoca el pasmo, este carácter del objeto absolutamente heterogéneo, de lo *dissimile,* y su contraposición con el aspecto racional del numen, lo *simile,* en sus *Confesiones,* 11, 9, 1: «*Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine læsione! Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum; inardesco, in quantum similis ei sum*». («¿Qué es esto que me traspasa de luz y percute mi corazón sin herirlo? Me espanto y me enardezco. Me espanto, porque me siento disímil a ello; me enardezco, porque *me siento semejante*».)

causa del placer, sino, por el contrario, la circunstancia de que nos libramos de él. Pero es evidente que esto no acaba de explicar el encanto de los cuentos de fantasmas. Más bien consiste el encanto singular del espectro en que es un *mirum*, y como tal opera por sí mismo sobre la imaginación y despierta en ella el interés de un incentivo poco común y una intensa curiosidad. Él mismo, la cosa singular y extraña, atrae la fantasía. Pero no por ser «algo largo y blanco» (como alguien definió al fantasma), o por ser un «espíritu», o por cualquier otro de los predicados positivos y conceptuales que la fantasía imagina de él, sino por ser un prodigio, un «absurdo», una cosa como, en realidad, no hay otra, por ser «absolutamente heterogéneo» con el hombre; en suma, por no pertenecer al círculo de nuestra realidad, sino a otro distinto, que provoca en nuestro ánimo un interés irrefrenable.

Estos mismos elementos que hallamos en la caricatura se encuentran también, aunque mucho más intensos, en el pavor demoníaco, del cual el fantasma es un mugrón. Y al clarificarse y elevarse por encima del plano de lo demoníaco, este sentimiento de absoluta heterogeneidad adopta formas superiores y más perfectas, las cuales ponen el objeto numinoso en contraposición, no sólo con lo sólito y corriente, es decir, con la «naturaleza» en general -y por consiguiente lo hacen «sobrenatural»-, sino también con el mundo mismo, y por tanto lo elevan a la condición de «supracósmico».

La *epekeina*[1] de los místicos no es sino la exaltación y expansión de los elementos irracionales que ya existen de por sí en la religión. La mística apura esta contraposición del objeto numinoso, entendido como «lo absolutamente heterogéneo» hasta su último extremo, no contentándose con oponerlo a la naturaleza y al mundo, sino, en definitiva, al mismo *ser* y a lo que *es*. La mística lo llama, en conclusión, la *nada*. Con esta

1. El más allá.

palabra no quiere significar sólo aquello de que nada se puede decir, sino lo que es en esencia heterogéneo y opuesto a cuanto existe y puede ser pensado. Pero a medida que extremamos hasta la paradoja esta negación y contraposición –única cosa que aquí puede hacer el pensamiento conceptual para aprehender el elemento misterioso del numen–, va haciéndose más vivaz el sentimiento de sus cualidades positivas, hasta llegar a la exaltación. Cuanto se diga del *nihil* de nuestros místicos vale en igual medida para el *sunyam* y el *sunyata,* el *vaciar* y el *vacío* de los místicos budistas. Quien carezca de íntima sensibilidad para la lengua de los misterios y para los ideogramas de los místicos, quien no posea la matriz donde éstos se engendran, ha de ver seguramente en esta aspiración budista al *vacío,* al *hacerse vacío,* así como en la de nuestros místicos a la *nada,* a *reducirse a nada,* una especie de locura, y calificará al budismo simplemente de *nihilismo* patológico. Pero *nada* y *vacío* no son, en realidad, más que ideogramas numinosos para significar lo «absolutamente heterogéneo». El *sunyam* es, simplemente, el *mirum* llevado al extremo de «paradoja» y «antinomia», de que hablaremos en seguida. A quien no comparta este conocimiento, ha de parecerle aberración pura los escritos sobre los *prajna paramita,* que glorifican el *suniam,* el vacío. Y le resultará inconcebible la seducción que han ejercido sobre millones de hombres.

Sobrenatural y supracósmico son designaciones que tienen cierta traza de predicados positivos. Cuando los atribuimos a lo misterioso, parece que el misterio pierde su primera significación negativa y se convierte en afirmación positiva. Pero esto es sólo aparente en cuanto a los conceptos; pues «sobrenatural» y «supracósmico» son bien a las claras predicados, por los cuales el sujeto de quien se predica queda negado y excluido del mundo y de la naturaleza. Pero es exacto si nos referimos al contenido fuertemente positivo del sentimiento, el cual de ningún modo puede quedar eliminado. Por esta razón, las palabras «sobrenatural» y «supracósmico» son

aptas para designar una realidad y una manera de ser «absolutamente heterogénea», de cuya peculiaridad *sentimos* algo, sin poder expresarlo por conceptos claros.

Este aspecto de lo numinoso, que hemos llamado su *misterio*, experimenta, por su parte, en casi todas las direcciones de la evolución histórica de la religión, una transformación que, en realidad, no es sino la exaltación, la potenciación cada vez más recia de su carácter mirífico. En ella se señalan tres grados: el de simple sorpresa, el de paradoja y el de antinomia. Lo *mirum*, por ser lo «absolutamente heterogéneo», es, desde luego, inaprehensible e incomprensible; lo *akatalepton*, como decía Crisóstomo, aquello que escapa a nuestros «conceptos» porque *trasciende de todas las categorías* de nuestro pensamiento. No sólo las rebasa, no sólo las hace ineficaces, sino que, en ocasiones, parece ponerse en contraposición a ellas y derogarlas y desbaratarlas. Entonces este aspecto del numen, además de incomprensible, se convierte en paradójico; porque no está ya *por encima* de toda razón, sino que parece ir contra la razón. La forma extrema de esto es la que llamamos *antinomia*, que es aún más que la *paradoja*. Pues no solamente se producen en este grado afirmaciones contrarias a la razón, a los criterios racionales y a las leyes del pensamiento, sino que, además, esas afirmaciones no conciertan entre sí y enuncian respecto a su objeto *opposita;* es decir, predicados opuestos que parecen estar en antagonismo inconciliable e irresoluble. El *mirum* se presenta aquí en su forma más cruda ante el humano afán de comprender. No sólo inaprehensible para nuestras categorías, no sólo incomprensible por su *dissimilitas* ('disimilitud') que trastorna, deslumbra, angustia y pone en peligro la razón, sino definido simultáneamente por atributos contrarios, que se excluyen y contradicen. Si nuestra teoría es cierta, estas dos manifestaciones extremas han de encontrarse con preferencia en la *teología mística*, siempre que ésta, de conformidad con su esencia, proceda de la preponderancia de los elementos irracionales en la idea de Dios.

Y así, en efecto, ocurre. Precisamente la mística es, en su raíz, una *teología* del *mirum*, de «lo absolutamente heterogéneo», de paradojas y antinomias, de *opposita* y *coincidentia oppositorum* (y aun en los casos en que degenera continúa manejando estos elementos con una ingeniosidad desconcertante). Pero la mística no puede oponerse a la religión corriente. Claramente comprenderemos cuál es la relación verdadera entre ambas, si estudiamos estos aspectos, evidentemente arraigados en el sentimiento de heterogeneidad provocado por lo numinoso –sin el cual no existe un auténtico sentimiento religioso–, en hombres que de ordinario son opuestos a todo misticismo. Job y Lutero, por ejemplo. Las paradojas y antinomias por las cuales se manifiesta el sentimiento de heterogeneidad constituyen precisamente lo que llamamos ideas a lo Job, y que a nadie caracterizan mejor que a Lutero.

6. Himnos numinosos

El misterio tremendo en los himnos. –El misterio tremendo en las oraciones judaicas

La comparación de las poesías siguientes demuestra claramente la diferencia que existe entre la glorificación *racional* de la divinidad y aquella otra por virtud de la cual se hace sensible el elemento irracional, numinoso, el *mysterium tremendum.*

Véase el magnifico cántico de Gellert a la «Gloria de Dios en la naturaleza».

> Los cielos ensalzan la gloria del Eterno.
> Las ondas celestes propagan su nombre.

En esta poesía todo es claro, racional y familiar, hasta la última estrofa inclusive:

> Yo soy tu creador, soy la sabiduría y la bondad,
> el Dios de la armonía, tu salvación.
> Ámame con toda tu alma
> y participarás de mi gracia.

Por muy bello que sea este himno, no llega del todo a expresar la «gloria de Dios». Fáltale, en efecto, un elemento, que

se deja sentir al compararlo con el compuesto sesenta años antes por E. Lange, a la «majestad de Dios»:

Ante Ti tiembla el coro de los ángeles,
humillan el rostro y la mirada,
tan *terrible* te presentas ante ellos;
y en sus cantos resuena este terror.
Las criaturas se pasman
en tu presencia,
de la que está henchido el mundo entero;
y las cosas exteriores muestran
¡oh, inmutable espíritu!,
una imagen, bajo la cual te *encubres.*
Querubines y serafines
entonan eternamente tu alabanza.
El bando gris de los más viejos
te sirve sumisamente de rodillas.
Tuya es la fuerza y la fama,
el imperio y la santidad,
allí el *terror me arrebata.*
En ti está la *majestad*
que sobre todo se encumbra,
y santo, santo, santo clama[1].

Aquí ya hay algo que no está en el cántico de Gellert. Pero todavía falta lo que encontraremos en la canción de los serafines en Isaías, VI. A pesar de su «pasmo», Lange puede entonar diez largas estrofas; los ángeles, escasamente dos versículos. Y una y otra vez trata de tú a Dios, mientras que los ángeles hablan a Yahveh en tercera persona[2].

1. Véase A. Bartels, *Ein feste Burg ist unser Gott (Nuestro Dios es una ciudadela), Deutsch-christliches Dichterbuch,* p. 274.
2. De hecho no siempre se puede tutear al Altísimo, y en general, nunca. Santa Teresa trata a Dios de «Eterna Majestad» y los franceses de *vous.* Goethe se acerca al *tremendum mysterium* de lo numinoso cuando dice a Eckermann (el 31 de diciembre de 1823): «Las gentes tratan el nombre de Dios como si el Sumo Ser fuera un igual suyo. De otro modo no dirían: el señor Dios, el amado Dios, el buen Dios. Si estuviesen penetrados de su grandeza quedarían mudos y no podrían nombrarlo de pura veneración».

La liturgia del Yom Kippur, el gran día de la expiación de los judíos, es muy rica en oraciones e himnos numinosos. Pero queda oscurecida por el triple santo del serafín (en Isaías, VI), con frecuencia repetido; y contiene algunas plegarias tan maravillosas como el *Ubeken ten pachdeka:*

Deja JHVH, nuestro Dios, que tu terror descienda sobre todas tus criaturas y tu respetuoso miedo *(¡emateka!)* sobre cuanto has creado; que te teman todas tus criaturas y ante Ti se humillen todos los seres, y todos ellos formen una alianza para cumplir tu voluntad de todo corazón, tal como la conocemos. JHVH, nuestro Dios, que el imperio está en Ti, el poder en tus manos y la fuerza en tu diestra y tu nombre exaltado sobre todo cuanto has creado.

O el *Cadosch atta:* «Santo eres y terrible *(nora)* es Tu nombre, y no hay ningún Dios fuera de ti, como está escrito: Y exaltado es JHVH Zebaoth en justicia y el santo Dios santificado en justicia».

Las mismas notas resuenan en los magníficos cantos de *Jigdal Elohim Chaj* y *Adon'olam,* así como en algunos trozos de la «Corona del Rey», de Salomón ben Jehudah Gabirol; por ejemplo, el titulado *Niflaim:*

Maravillosas son tus obras
y mi alma lo conoce y lo sabe.
Tuyos, ¡oh, Dios!, son el poder y la grandeza,
el resplandor, la gloria y la alabanza.
Tuyo el imperio sobre todas las cosas,
la riqueza y el honor.
Las criaturas de lo alto y de lo bajo atestiguan que Tú permaneces
cuando ellas se hunden en el vacío.
Tuya es la fuerza, en cuyo misterio
se fatiga el pensamiento;
pues Tú eres más poderoso
que sus límites.
Tuyo el velo de omnipotencia,
el misterio y el fundamento primero.

Tuyo el nombre oculto a los hombres de la luz,
y la fuerza que, sosteniendo el mundo sobre la nada,
declara lo que está secreto en el día del juicio.
Tuyo el trono, eminente sobre la cima de la grandeza,
y la mansión, tras los misteriosos velos del éter.
Tuya la existencia, de cuya luz irradia toda vida,
de la que decimos que nosotros en su sombra fluctuamos.

O el *Atta nimssa:*

¡Tú eres!
Ni el escuchar del oído ni la luz de los ojos
puede llegar a Ti.
Ningún *cómo,* ningún *por qué,* ningún *dónde*
te conviene como signo.
¡Tú eres!
Tu misterio es recóndito,
¡quién podrá sondearlo!
Tan profundo, tan profundo,
¡quién lo encontrará![1].

1. M. Sachs, *Festgebete dei Israeliten (Oraciones de las fiestas de los Israelitas),* tercera parte, 15.ª ed., Breslau, 1898.

7. El aspecto fascinante

El elemento peculiar de la emoción de beatitud religiosa. -Lo fascinante en su forma de «excesivo» y «superabundante» en el cristianismo y otras religiones. -Dios es una cosa en sí. -Deinos. -*Enorme*

El contenido cualitativo de lo numinoso -que se presenta bajo la forma de misterio- está constituido de una parte por ese elemento antes descrito, que hemos llamado *tremendum*, que detiene y distancia con su *majestad.* Pero, de otra parte, es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina. Ambos elementos, atrayente y retrayente, vienen a formar entre sí una extraña armonía de contraste[1]. Este contraste armónico, este doble carácter de lo numinoso, se descubre a lo largo de toda la evolución religiosa, por lo menos a partir del grado de pavor demoníaco. Es el hecho más singular y notable de la historia de la religión. En la misma medida que el objeto divino-demoníaco pueda aparecer horroroso y

1. «Así nosotros veneramos un santuario con temor, y sin embargo, no huimos -dice-, sino que nos acercamos con más ahínco.» -Lutero.

espantable al ánimo, se le presenta otro tanto como seductor y atractivo. Y la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y apropiárselo en alguna manera. El misterio no sólo es para él maravilloso, sino además admirable; de suerte que, al efecto del numen que conturba y trastorna los sentidos, se añade el efecto dionisíaco que capta los sentidos, arrebata, hechiza y a menudo exalta hasta el vértigo y la embriaguez.

Las representaciones y conceptos racionales que corren paralelos con este elemento irracional fascinante y sirven para esquematizarlo son el amor, la misericordia, la compasión, la piedad, todos ellos ingredientes *naturales* de la vida espiritual corriente, si bien pensados en su perfección suma. Pero por mucha parte que tengan estos elementos en la emoción religiosa de la beatitud, ésta no queda completamente expresada y agotada por ellos. De la misma manera que la infelicidad religiosa –cuando se siente la ira– contiene elementos profundamente irracionales, igual ocurre con su pareja contraria, la beatitud religiosa. Ésta es algo más, mucho más, que el simple estado de confianza, de esperanza, de ventura amorosa, aun en sus formas más exaltadas. La *cólera* comprendida en un sentido puramente racional o ético no agota aquel profundo horror y espanto, encerrado en el misterio de la divinidad. Asimismo, tampoco el «ánimo clemente» explica y expresa por entero ese aspecto profundamente admirable que se siente en el beatífico misterio de la divinidad. Puede designársele con la palabra «gracia»; pero entonces ha de entenderse ésta en el pleno sentido de la palabra, tal como la aplicaron los místicos en su lenguaje, de manera que signifique «clemencia», pero al mismo tiempo *algo más* que eso.

Este *algo más* tiene sus formas previas en los primeros estadios de la historia de la religión. Fuera muy posible, casi verosímil, que el sentimiento religioso en los primeros grados de su evolución se iniciase solamente por una de esas dos facetas o polos; a saber: por el retrayente o *tremendum*, y que al

principio sólo se mostrase bajo la figura de pavor demoníaco. En favor de esta hipótesis aboga, por ejemplo, el hecho de que en los estadios posteriores de la evolución «honrar, venerar religiosamente», significa todavía «conciliar, calmar la cólera». Así *aparadh* en sánscrito. (Más tarde pudo haberse desvanecido por completo el sentido primigenio de la palabra y significar tan sólo «honrar».) Pero partiendo de este sentimiento de pavor demoníaco, si no era nada más que eso ni formaba con otros momentos parte de un conjunto más amplio, más pleno, que penetra poco a poco en la conciencia, no puede pasarse por tránsito gradual a los sentimientos en que el ánimo se vuelve con tonalidad positiva a un numen. De aquel sentimiento podría nacer solamente un culto en la forma de *apaiteisthai* y de *apotrépein,* de expiaciones y reconciliaciones, de intentos para aplacar y desviar la cólera. Pero nunca podrá explicarse de esa suerte por qué razón lo numinoso es buscado, solicitado, apetecido. Apetecido, no sólo en virtud de los auxilios y beneficios *naturales* que de él se esperan, sino también por sí mismo, solicitándole, no sólo por un culto racional, sino por medio de esos extraños métodos de comunión, ritos y acciones *sacramentales* con que el hombre pretende entrar en contacto o posesión de lo numinoso.

Junto a las manifestaciones y formas de acción religiosa fácilmente comprensibles que de ordinario ocupan el primer término de la historia de la religión, tales como expiaciones, rezos, sacrificios, acciones de gracias, etc., existe una serie de cosas extrañas, que cada vez atraen más la atención, y en las cuales se cree reconocer, al lado de la simple religión, las raíces de la «mística». Por virtud de una multitud de procedimientos extraños e intervenciones fantásticas, se intenta apoderarse de lo religioso, de lo misterioso, colmarse de ello y hasta identificarse con él. Estos procedimientos son de dos clases: una, la identificación de uno mismo con el numen por actos mágico-cultuales, como fórmulas, bendiciones, conjuros, consagraciones, sortilegios; y otra, las prácticas *chama-*

nistas, por las cuales el hombre se apodera del numen, lo hace morar en su interior y se hincha y llena de él en la exaltación y el éxtasis. El punto de partida fue exclusivamente mágico, y el propósito, tan sólo el de apropiarse la fuerza maravillosa del numen para aplicarla a fines naturales. Pero el proceso no se detiene en este punto, sino que prosigue, y la posesión del numen o el ser poseído por él se convierte en un fin que se busca por sí mismo, mediante aplicación de los métodos más refinados y feroces de la *askesis* ('ascética'). En este momento es cuando empieza la verdadera *vita religiosa*. Entonces el perdurar en este estado insólito, a menudo extravagante, de enajenación numinosa, se considera un bien, una dicha, una *gracia* que no puede compararse con los bienes profanos, pretendidos por medio de la magia. También aquí la evolución purifica y madura la emoción. El término de este desarrollo está constituido por los estados más sublimados de la mística refinada, como «estar en el espíritu».

Por muy distintos que estos estados, desde los más elementales a los más depurados, sean entre sí, todos muestran, sin embargo, un rasgo común, y es que en ellos se percibe y siente el misterio en su realidad positiva y conforme a su íntima cualidad como algo que proporciona la beatitud, pero sin que se pueda expresar ni concebir, sino solamente experimentar, «vivir», y en este «vivir» lo misterioso consiste propiamente la beatificación. Los bienes de la gracia, de los cuales la doctrina de la salvación puede hacer alguna indicación positiva, están todos comprendidos, mezclados y amalgamados en esa emoción de beatitud. Pero ésta no queda agotada en ellos. Y cuando irrumpe, se extiende e inflama, produce por sí misma mucho más de cuanto la razón dice y concibe acerca de ella, puesto que proporciona una paz que está por encima de toda razón. Lo único que puede hacer la lengua es balbucear algo. Y sólo por imágenes y analogías da un concepto remoto, confuso e insuficiente.

«Lo que ningunos ojos han visto, lo que ningún oído ha escuchado, lo que no ha sentido ningún corazón humano...»

¡Quién no percibe la armonía de estas palabras de San Pablo, el poder embriagador y dionisíaco que en ellas reside! Es muy instructivo para el caso que en estas palabras, por las cuales el sentimiento quisiera expresar su máxima tensión, «el alma desiste de toda imagen» y solamente se expresa en lo negativo. Y es notable que al escucharlas o leerlas no percibimos en absoluto su carácter negativo. Por el contrario, podemos embelesarnos y hasta emborracharnos con series enteras de tales negaciones. En efecto, existen himnos capaces de producir la impresión más profunda, en los cuales casi no hay ningún contenido positivo.

¡Oh Dios! Abismo de sin igual hondura,
¿cómo podré conocerte bastante?
Suma eminencia, ¿cómo podrá mi boca
designarte por tus atributos?
Tú eres un inabarcable mar,
y yo me sumo en tu compasión.
Mi corazón está vacío de verdadero saber,
acógele entre tus brazos.
Es verdad que yo quisiera representarte para mí
y para otros,
pero me doy cuenta de mi debilidad.
Porque todo cuanto eres
no tiene principio ni fin;
y en ello pierdo todos los sentidos[1].

Es instructivo el hecho para mostrar la independencia absoluta con que corren el contenido positivo y la expresión mediante conceptos, y con qué fuerza puede ser captado aquél y con qué profundidad «entendido» y estimado tan sólo en y por el sentimiento.

El simple «amor», la mera «confianza», por mucha felicidad que engendren, no explican este poder de rapto y enaje-

1. Ernst Lange (1727), *Hymnus aut Gottes Majestat (Himnos a la Majestad Divina)*, A. Bartels, p. 273.

nación que obra en nuestros cánticos de *gracia*, sobre todo en nuestros cánticos de anhelo por la última salvación:

Jerusalén, la eminente ciudad...

o bien esta otra:

De lejos he vislumbrado, ¡oh, Señor!, tu trono;

o en los versos, casi danzarines, de Bernardo de Clugny:

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita cælo,
nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor, anhelo.
Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
sed caro terrea, terraque carnea, mox cado retro.
Nemo retexere, nemo que promere sustinet ore,
quo tua mœnia, quo capitolia plena nitore.
Id queo dicere, quomodo tangere pollice cœlum,
ut mare currere, sicut in aure figere telum.
Opprimit omne cor ille tuus decor, o Sion, o pax.
Urbs sine tempore, nulla potest fore laus tibi mendax.
O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
Provehit, excitat, auget, identitat, efficit, unit[1].

(Sión, la ciudad única, mansión mística en el cielo escondida,
en ti me regocijo, a ti clamo, me entristezco, anhelo;
a ti corro presuroso, puesto que no puedo con el cuerpo, con el co-
[razón.
Pero, carne terrena y tierra carnal, en seguida caigo.
Nadie puede dar noticia ni nadie declarar con la boca
cuánto relumbran tus muros y cómo están llenos tus castillos.
Yo puedo decir tan poco como no puedo tocar el cielo con las manos,
o correr sobre el agua, o dejar parada en el aire la flecha.)

1. Bernardus Morlanensis, *De vanitate mundi et gloria cælesti,* Ed. Eihl., Lubinus, Rostochii, 1610, tomo II.

Tu fulgor oprime todo corazón, ¡oh, Sión, oh, Salud!
Ciudad sin tiempo, ninguna loa [por grande que sea] puede mentirte.
¡Oh, mansión nueva!, devoto concilio y devota gente, funda,
exige, levanta, multiplica, identifica, perfecciona y une a ti.)

o en estos versos:

Esencia de ventura, infinita delicia,
sima del placer perfectísimo,
eterna magnificencia, espléndido sol
que no sufre cambio ni mudanza.

o bien:

Aquel que se anegase
en el mar profundo de la divinidad,
se libraría por entero
de toda aflicción, angustia y dolor.

En todos estos ejemplos palpita ese *algo más* que hemos llamado lo *fascinante.* Y asimismo palpita en los panegíricos exaltados de la gracia, tan frecuente en todas las religiones que implican la salvación del hombre. En todos estos panegíricos, el entusiasmo está en singular contraste con la aparente pobreza y frecuente puerilidad de lo que efectivamente se nos ofrece en los conceptos e imágenes sensibles. Es lo que advierte quien viaja en compañía del Dante por el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, siempre con la anhelante expectación de que, al fin, se descorra la cortina. Y, en efecto, la cortina se descorre y entonces casi aterra lo poco que hay tras ella:

Nella profonda e chiara sussistenza
dell'alto lume parvermi tre giri
di tre colori e d'una continenza.

El hombre «natural» piensa que es demasiado viaje para no ver más que tres círculos de color. Y, sin embargo, la len-

gua del contemplador tartamudea de emoción al pensar en la visión contemplada:

> Oh, quanto e corto il dire e como fioco
> al mio concetto! E questo, a quel ch'io vidi,
> 'e tanto che non basta a dicer poco.

En dondequiera, la «salvación» es algo que apenas le entra, o que en absoluto no le entra en la cabeza al hombre «natural»; algo que, *aun entendiéndolo,* le suele parecer tedioso, sin interés, y a veces, en absoluto, contra gusto y natura, como la *visio beatifica* de la intuición divina, en nuestra propia teoría de la salvación, o la *henosis* (reunión esencial con Dios) de la doctrina mística. «Aun entendiéndolo», decíamos. Pero lo que en realidad sucede es que no lo entiende en absoluto. Porque al confundir con conceptos naturales, al interpretar como «naturales» esas simples analogías o ideogramas del sentimiento que le son ofrecidas como expresión de aquella emoción numinosa, el hombre, sin la ayuda de una voz interior, yerra en esto cada vez más y se aparta más del blanco.

Pero el elemento fascinante no alienta tan sólo en el sentimiento religioso del anhelo. También se da en el sentimiento de lo «solemne», que se revela igual en la recogida y absorta devoción, en la elevación del alma hacia lo santo por el individuo aislado, que en el culto público, ejercido con seriedad y unción (cosa que entre nosotros más es deseo que realidad). Es, justamente, lo que hay en esa «solemnidad», capaz de henchir y saciar el espíritu de manera tan inefable. Acaso pueda decirse de esa fascinación, y en general de todo sentimiento numinoso, lo que Schleiermacher afirma en su *Dogmática* (capítulo V): que no puede por sí sola, sin asociarse o impregnarse de elementos racionales, llenar todo un momento; es decir, tener lugar realmente. Pero aun cuando esto fuera verdad, sería por razones distintas de las alegadas por

Schleiermacher; y de otro lado, el elemento irracional fascinante puede presentarse en cada caso con mayor o menor preponderancia, y, sin embargo, conducir a estados tales como la *hesychia* (estado místico de profunda quietud del espíritu) y el arrobo, en los cuales casi llena por sí solo el volumen del alma. Pero sea en la imagen de un futuro reino de Dios, de una bienaventuranza ultraterrena o en la forma del propio ingreso en esa esfera beatífica de lo supracósmico; sea solamente en su esperanza y presentimiento, o ya en el sentimiento de íntegra posesión actual («si te *tengo* a ti nada me importan cielo y tierra»); en fin, en todas las formas y manifestaciones más diversas muévese, hondamente arraigado, un impulso fortísimo hacia un bien que solamente la religión conoce; un bien absolutamente irracional, del cual el sentimiento *sabe* por una sospecha vehemente y lo reconoce tras símbolos de expresión oscuros e insuficientes. Esta circunstancia muestra también que tras y sobre nuestra esencia racional yace oculto algo que es lo último y sumo de nuestra naturaleza, algo que no se satisface porque saciemos y acallemos las necesidades de nuestros impulsos y deseos sensibles, espirituales e intelectuales. Los místicos le han dado el nombre de *fondo del alma.*

De la misma manera que aquel carácter de absoluta heterogeneidad del numen que hemos encontrado formando parte de su aspecto misterioso sirve de punto de partida y tránsito para llegar después a lo sobrenatural y a lo supracósmico, y al fin, ya dentro de la mística, al *epekeina* o *más allá* por intensión y exaltación del elemento irracional de la religión; asimismo se repite, respecto al carácter fascinante del numen, la posibilidad de pasar a la mística. Lo fascinante por exaltación se convierte en lo *excesivo* (en latín *super-abundans)* que ocupa sobre esta línea, en concepto de elemento místico, un lugar homólogo al que el *epekeina* ocupa sobre la otra, y como correspondiente con ésta ha de entenderse. Pero en todo sentimiento de beatitud religiosa, por muy contenido

y mesurado que se manifieste, tiembla y palpita un vestigio de esta emoción de reboso superlativo. A afirmarlo así conduce claramente la investigación de aquellas grandes experiencias en que la emoción religiosa se muestra en su mayor pureza y con evidente claridad, lo mismo en sus formas más exaltadas que en las menos típicas de una devoción tranquila e inculcada: las emociones de la gracia, de la conversión, de la regeneración. Las formas cristianas de estos sentimientos giran alrededor de la esclavitud al pecado y la redención de las culpas. Más adelante hemos de ver que tampoco la redención tiene lugar sin el influjo de lo irracional. Prescindiendo por el momento de ello, hemos de aludir aquí a ese «no poder» decir nada de lo que se ha «vivido» propiamente, a la dichosa conmoción de la que no nos podemos soltar, a la exaltación y aun a ciertas formas anormales y extravagantes en que pueden traducirse estas emociones[1].

Los testimonios autobiográficos de los conversos, a comenzar por San Pablo, son una prueba documental de esta afirmación. William James ha reunido gran número de ellos, sin percatarse del elemento irracional que en todos tiembla:

> En este momento no sentí más que una alegría y un deleite inefables. Es imposible describir cabalmente mi emoción. Era algo así como el efecto que produce una gran orquesta cuando todos sus timbres se funden en una sola armonía, la cual despierta en el oyente el sentimiento de que su espíritu se eleva y casi se hiende y raja de alborozo (p. 55).

1. Estas formas pueden parecer enfadosas cuando se pretende construir «una religión dentro de los límites de la pura razón o de la humanidad»; pero cuando se pregunta qué es la religión, no dentro de los límites trazados antes, sino tal como ella es en realidad, hemos de determinarla según las describimos. Este método, por el cual se presupone una humanidad a nuestro capricho, cercenándole al hombre las potencias más íntimas y propias, equivale al de quien construyera el concepto de un cuerpo normal después de haberle quitado la cabeza.

Otro dice: «Pero cuanto más intento pintar con palabras esta íntima relación, tanto más claramente veo la imposibilidad de describir la emoción por medio de las imágenes acostumbradas» (p. 55).

Un tercero señala, casi con dogmática exactitud, las peculiares cualidades de la beatitud religiosa frente a las demás alegrías «racionales»:

> Las representaciones que los conversos se hacen de la bondad de Dios y la alegría que de ellas reciben son algo especial y absolutamente distinto a todo lo que un hombre corriente puede sentir o representarse (p. 185).

Véanse también las páginas 57, 154, 182. Y el testimonio de Jacobo Böhme en la página 328:

> Pero de lo que haya sido este triunfo del espíritu no puedo ni escribir ni hablar. Tan sólo podría compararse con quien es nacido a la vida en medio de la muerte y equivale a la resurrección de los muertos.

Esta emoción llega a lo *excesivo (superabundans)* en los místicos:

> ¡Oh, quién pudiese deciros lo que el corazón siente y cómo se consume y arde interiormente! Pero no encuentro palabras para expresarlo. Sólo me es dado decir que si una gota de eso que siento cayera en el infierno, el propio infierno se convertiría en un paraíso.

Así dice Catalina de Génova, y de la misma manera habla y testifica todo el corro de las almas afines. Y lo mismo, sólo que con voz más grave, dice el cántico de iglesia:

> Lo que el Rey del cielo les ha dado
> sólo ellos lo conocen.
> Lo que nadie rastrea,
> lo que nadie toca,
> ha hermoseado sus iluminados sentidos
> y los ha elevado al rango divino.

Las emociones que conocemos en el cristianismo bajo la forma de sentimientos de regeneración y gracia tienen sus correspondencias fuera del cristianismo en otras religiones de espiritualidad subida. Así son, por ejemplo, la irrupción del salutífero *bodhi* ('conocimiento de la salvación', en sánscrito), el abrir de los «ojos celestes», la *Jñana* (también 'conocimiento de lo santo') o la *prasada* de *Isvara* ('la gracia del Señor'), que vence las tinieblas de la ignorancia y arde y corusca en emoción inconmensurable. Y en todas estas formas se siente por modo inmediato el elemento completamente irracional y peculiar que reside en la beatitud. Por su contenido es de diversas maneras y muy distinto del experimentado en el cristianismo; pero en su grado de tensión es bastante igual dondequiera. Dondequiera es algo absolutamente fascinante: una salvación que, comparada con todo lo *natural* que se pueda decir o con que pueda comparar, es lo *excesivo* y superabundante o conserva fuertes vestigios de ello.

Cuanto queda dicho vale también para el *Nirvana* de Buda y sus deleites, sólo en apariencia fríos o negativos. El nirvana es una negación solamente en el *concepto;* pero en el sentimiento es una afirmación positiva de forma intensísima tan fascinante, que puede enardecer y entusiasmar a sus adoradores. Recuerdo una conversación con un monje budista, quien, con la más obstinada consecuencia, había derrochado conmigo su *teología negativa* y las razones para demostrar su doctrina del *Anatman* (de que el alma no es un yo independiente y persistente) y del omnivacío. Pero cuando al fin llegó el momento de declarar qué sea el nirvana mismo, acabó por decir, después de algunos titubeos, en voz suave y contenida: *Bliss, unspeakable* ('beatitud indecible'). Y en la suavidad y mesura de la respuesta, en la grave entonación de la voz, en el rostro y el ademán, manifestaba mejor que con las palabras lo que pensaba de ello. Era una confesión explícita del *mysterium fascinans*, y decía a su manera lo que Dschelaleddin a la suya: «La esencia de la fe no es más que un asombro; pero no

para apartar los ojos de Dios, sino para sumir la boca en Él, aficionarse al amigo, engolfarse en Él».

Y el *Evangelio de los hebreos* dice estas palabras de insólita belleza: «Pero quien lo ha encontrado se asombrará, y asombrándose, se convertirá en rey».

Y así afirmamos nosotros por la *via eminentiae et causalitatis* que la divinidad es lo más alto, lo más vigoroso, bello y querido, lo mejor de cuanto puede pensar el hombre. Pero a la vez decimos por *via negationis* que Dios no sólo es el fundamento y el superlativo de todo lo pensable, sino que es, en sí mismo, una cosa aparte y llena de contenido propio.

Una palabra muy característica, difícil de traducir; un concepto de extrañas y múltiples facetas que se comprende con trabajo, es el griego *deinos.* ¿De dónde proviene esta dificultad? De que no es otra cosa sino lo que nosotros llamamos numinoso, bien que, de ordinario, en un plano más bajo, en una forma ya desgastada, atenuada, retórica. Por eso significa *dirus* ('horrible') y tremendo, siniestro e imponente, poderoso y extraño, milagroso y admirable, lo que amedrenta y a la vez fascina, divino y demoníaco y «enérgico». Sófocles en el canto del coro:

πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει

quiere despertar el sentimiento de pavor numinoso, con todos sus aspectos, ante ese ser de portento que es el hombre.

El citado verso no se puede traducir a nuestros idiomas, porque nos falta la palabra que designa la impresión numinosa que produce una cosa y la caracteriza en sí y por sí. Acaso la palabra más cercana sea «lo enorme». Y así el tono sentimental del citado verso pudiera traducirse, con bastante exactitud, de este modo: «Muchas cosas enormes hay. Empero nada tan enorme como el hombre», siempre que se atienda

a la significación primaria de la palabra enorme, que las más de las veces se nos escapa.

Con «enorme» solemos significar, simplemente, lo que es grande en absoluto, sea por su dimensión, sea por su naturaleza. Pero esto es, por así decir, una interpretación racionalista; en todo caso racionalizada y ulterior del concepto auténtico. Pues «enorme» es primero y propiamente aquello que no sentimos para nosotros «normal», lo inquietante, es decir, algo numinoso. Y justamente en el citado pasaje Sófocles quiere dar a entender esta cosa inquietante que hay en el hombre. Si se sintiera al través esta acepción, podría la palabra «enorme» servirnos con bastante exactitud para designar lo numinoso en todos sus aspectos de *mysterium, tremendum, majestas, augustum* y *energicum* (y hasta lo *fascinans* resuena en ella).

Las significaciones y cambios de significación de la palabra «enorme» pueden seguirse fácilmente en Goethe. También él designa con ella, primero, lo que es tan grande que rebasa los límites de nuestra facultad de comprensión especial; por ejemplo, la inconmensurable bóveda celeste nocturna en aquel pasaje de *Años de viaje,* cuando Wilhelm, en casa de Makarien, sube al observatorio. Goethe observa fina y justamente: «Lo enorme –en sentido inmensurable– acaba por ser lo sublime; excede nuestra facultad de comprensión»[1].

Pero en otros lugares de sus obras usa la palabra con el matiz de su sentido originario. Entonces «enorme» significa más bien tanto como monstruoso, inquietante, horrible: «Así una ciudad, una casa, donde ha ocurrido un hecho enorme, sigue siendo medrosa a todos los que la pisan. Allí la luz del día no alumbra tan clara y las estrellas parecen haber perdido su brillo»[2].

1. *Wanderjahre* (Años de viaje). Libro I, cap. 10. Véase también *Dichtung und Wahrheit (Poesía y verdad),* parte II, lib. 9: «Lo enorme de la fachada de la catedral de Estrasburgo».
2. *Wahlverwandtschaften (Las afinidades electivas),* 2, 15.

Más atenuado, conviértese lo «enorme» en lo incomprensible, en que, sin embargo, todavía sigue estremeciéndose un suave horror: «Y él creyó persuadirse cada vez más de que es mejor apartar el pensamiento de lo enorme, de lo incomprensible»[1].

Y así fácilmente se convierte para él lo enorme en lo que hemos llamado *stupendum* o *mirum*, en el sentido de lo inesperado, de lo heteróclito, que sorprende:

> ¡Desdichado! Apenas vuelvo en mí;
> cuando encontramos algo inesperado,
> cuando nuestros ojos ven algo enorme
> nuestro espíritu queda por un tiempo suspendido:
> porque no tenemos nada con que compararlo.

En estas palabras de Antonio, en el *Tasso*, lo enorme no tiene nada que ver con la magnitud; pues ésta no se presenta en realidad. Tampoco enorme equivale aquí a horrible, sino a lo que suscita en nosotros *thambos:* «No tenemos nada con qué compararlo». El pueblo emplea en Alemania la locución *sich verjagen* ('sumirse') para denominar el sentimiento correspondiente. Su sentido alude a la irrupción súbita de algo inesperado, enigmático, que *obstupeface* el ánimo y lo sume en *thambos*. Finalmente, la palabra enorme sirve, en las siguientes admirables palabras de Fausto, para significar lo numinoso en todos sus aspectos:

> El estremecimiento es la parte mejor de la humanidad.
> Por mucho que el mundo se haga familiar a sus sentidos,
> siempre sentirá lo enorme profundamente conmovido.

1. *Poesía y verdad*, 4, 20. En la descripción de su propia evolución religiosa durante la juventud.

8. Correspondencias

*Santo y sublime. -Asociación y evolución de los sentimientos. -El estímulo de la evolución. -Asociación de lo racional y lo irracional. -*Eros *como ejemplo. -Lo irracional en la música. -La canción como unión de racional e irracional*

Para exponer sin menoscabo este segundo aspecto del objeto numinoso, hemos tenido que añadir al *mysterium* ese otro elemento que llamamos lo absolutamente fascinante. Y en este ser, a un tiempo infinitamente *horrible* e infinitamente *admirable,* consiste el doble contenido positivo que el sentimiento percibe en el *mysterium.* Esta armonía de contraste que intentamos, aunque no podemos describir, puede ser sugerida, bien que remotamente, por una analogía sacada, no de la misma esfera religiosa, sino de la estética. Cierto que es un pálido reflejo, y además también de análisis muy difícil. Nos referimos a la categoría y al sentimiento de lo sublime[1]. La correspondencia sen-

1. Es muy corriente llenar el concepto negativo de lo *supracósmico* con este contenido sentimental que nos es familiar. Suele incluso definirse la naturaleza supracósmica de Dios por su sublimidad; lo cual es lícito, si se toma sólo como analogía. Pero fuera erróneo tomarlo en serio y al pie de

timental entre lo sublime y lo numinoso es fácil de entender. En primer lugar, según Kant, lo sublime es un concepto que, como el de numinoso, no se puede desarrollar. Podemos, por ejemplo, reunir algunas notas generales, racionales, que se repiten en todos los objetos que llamamos sublimes: que lo sublime llena los límites de nuestra facultad de comprensión y amenaza sobrepasarlos «dinámica» o «matemáticamente», sea por una poderosa exteriorización de fuerza, sea por su magnitud espacial. Pero esta nota no es, evidentemente, más que una condición, no la verdadera esencia de la impresión sublime. En efecto, una simple magnitud no es sublime por grande que sea. El concepto mismo queda sin desarrollar, hay en él algo misterioso que tiene de común con lo numinoso. En segundo lugar, el objeto sublime opera también sobre el ánimo una doble impresión retrayente y atrayente a la vez. Abate, humilla y, al mismo tiempo, encumbra y exalta. Restringe y coarta, y a la vez ensancha y dilata. De un lado provoca un sentimiento parecido al terror, y de otro lado proporciona felicidad. Por virtud de estos caracteres, lo sublime se aproxima mucho al concepto de lo numinoso, y es muy propio para suscitarlo y asimismo para ser suscitado por él, y para que cualquiera de ellos pase y se mude en el otro.

Ley de la asociación de sentimientos

Las expresiones «suscitar» y «pasar» han de ser después de gran importancia para nosotros. La última hállase envuelta en equívocos que en la vigente teoría de la evolución actúan enérgicamente y conducen a falsas afirmaciones. Por esta razón, es preciso que las definamos con exactitud.

Según una conocida ley fundamental de la psicología, las representaciones se «atraen» y cada una de ellas suscita a otra, de

la letra. El sentimiento religioso no es un sentimiento estético. Mas lo sublime pertenece, con lo bello, a la esfera de la estética, aunque difiera notoriamente de lo bello.

manera que la hace entrar en el campo de la conciencia, cuando ambas son, en alguna manera, semejantes. La misma ley rige para los sentimientos. De igual modo un sentimiento puede hacer resonar otro parecido y dar ocasión a que yo sienta este otro. Y así como en virtud de la ley de la atracción por semejanza, las representaciones llegan a confundirse, de modo que tengo la representación *X* en vez de su asociada *Y*, así pueden producirse también trueques y confusiones de sentimientos. Puedo responder a una impresión con el sentimiento *X* cuando la reacción apropiada sería el sentimiento *Y*. En fin, puedo *pasar* de un sentimiento a otro por tránsito gradual imperceptible, porque el sentimiento *X* se va debilitando y apagando en el mismo grado que aumenta y se robustece el sentimiento *Y*, su concomitante. Lo que aquí «pasa» y muda no es, en realidad, el sentimiento mismo. No es que éste varíe por grados de cualidad y se desarrolle, es decir, que se transforme poco a poco en otro distinto; yo soy el que pasa de un sentimiento a otro en el cambio de mis estados, por gradual mengua de uno, y crecimiento del otro. El que un sentimiento se convirtiese en otro sería una verdadera «metamorfosis», sería una alquimia espiritual, una crisopeya.

La teoría actual de la evolución admite muy a menudo esta clase de metamorfosis, por lo cual debiera llamarse más bien teoría de la metamorfosis. En efecto suele usar la locución equívoca «desarrollarse gradualmente» –es decir, nacer una cualidad de otra–, o vocablos también de doble sentido, como «epigenesis»[1] o «heterogenia»[2]. De esta manera –se

1. Epigenesis es lo contrario de preformación; ésta admite que las propiedades del ser adulto ya están preformadas en el germen; la epigenesis que se presentan posteriormente.
2. La heterogenia es una forma especial de la epigenesis. Brote repentino de cosas que no existían anteriormente en estado de preformación.

Ni la epigenesis ni la heterogenia merecen legítimamente el nombre de evoluciones. Una y otra son más bien lo que la biología denomina *generatio æquivoca* (doctrina del nacimiento espontáneo de los seres vivos), formación de meros agregados por adición y acumulación.

dice– ha de desarrollarse, por ejemplo, el sentimiento del deber moral. Al efecto, se afirma que primero existe la simple obligación de ejecutar un acto conforme a los usos de la comunidad gentilicia o familiar. De aquí –se añade– nace la idea de un deber que obliga a todos. Pero queda sin revelar cómo se inicia esta idea. Se desconoce que esa idea es cosa cualitativamente distinta de la fuerza impositiva residente en la costumbre. Con este método se descuida torpemente el análisis fino y penetrante que capta las diferencias psicológicas, y consiguientemente se da de lado al verdadero problema. O en el caso de que se sospeche algo de él, en seguida se le tapa con la explicación de un «desarrollo gradual» o de un «cambio de una cosa en otra» *par la durée*, así como la leche se agria simplemente porque pasa tiempo. Pero el «deber» es una representación enteramente peculiar y originaria, que no puede deducirse de otra, de la misma manera que lo agrio no sale de lo azul. En lo espiritual no hay «metamorfosis», como no las hay en lo corporal. Si se «desarrolla» en el espíritu, es decir, si se despierta en el espíritu humano la idea del deber, es porque ya está *predispuesta* y preparada en él. Si no existiese previamente, no se produciría evolución alguna.

El proceso histórico puede haber ocurrido, en efecto, tal como lo describen los evolucionistas, es decir, manifestándose y apareciendo por grados, uno tras otro, los diversos componentes de un sentimiento en una determinada sucesión histórica. Ahora que este proceso se explica de otra manera que como ellos piensan, explícase por la ley, según la cual los sentimientos y representaciones se suscitan y despiertan unos a otros en la medida de su similitud. Entre la constricción por la costumbre y la constricción por la idea del deber existe de hecho una fuerte correspondencia, pues ambas son constricciones prácticas. De consiguiente, la primera puede *despertar* en el espíritu del hombre la segunda, si ésta ya está en él predispuesta. El sentimiento del deber puede resonar cuando el sujeto siente otra constricción, y de esta manera el sujeto pue-

de pasar de ésta a aquél. Pero aquí se trata de una *sustitución* y no de una transformación o metamorfosis.

Pues bien, igual que con el sentimiento de la obligación moral ocurre con el sentimiento de lo numinoso. No se deriva de otro sentimiento que por evolución se convierta en él, sino que es un sentimiento peculiar, específico, que –cierto es– guarda muchas analogías con otros, y por esta razón puede ser suscitado por éstos y llamado a manifestarse en la conciencia, así como él puede provocar la aparición de los otros. Nuestra tarea consiste en indagar cuáles son estos estímulos, cuáles son estos sentimientos que sugieren el de lo numinoso, en mostrar cuáles son las analogías y correspondencias que operan la sugestión, es decir, en descubrir la cadena de los estímulos bajo cuyo influjo se despierta el sentimiento de lo numinoso. Este método debe sustituir al de las construcciones y evoluciones por epigénesis en el estudio del proceso religioso.

Es cierto que muchas veces ha servido de estímulo el sentimiento de lo sublime, conforme a la ley explicada y en virtud de la correspondencia que tiene con el sentimiento numinoso. Pero sin duda este estímulo ha aparecido posteriormente, y lo más verosímil es que haya sido despertado y desencadenado a su vez por el sentimiento religioso, anterior a él, y tampoco extrayéndolo de sí mismo, sino del espíritu racional y sus facultades *a priori*.

Esquematización

La asociación de ideas no sólo es causa de la aparición simultánea y pasajera de la representación *Y* cuando ha sido dada la representación *X*. En circunstancias especiales establece entre ambas relaciones, que duran largo tiempo, incluso enlaces permanentes. Lo mismo ocurre con la asociación de sentimientos. Así vemos el sentimiento religioso en conexión permanente con otros que han sido acoplados a él por virtud

de dicha ley. Acoplados, más que conexionados realmente. Ahora bien, estos acoplamientos o asociaciones fortuitas, debidas a una semejanza extrínseca, diferéncianse de otras conexiones necesarias e intrínsecas, producidas en virtud de un principio de verdadero e íntimo parentesco, de legítima coherencia. Un ejemplo de esta conexión, conforme a un principio interior *a priori*, es, en la doctrina de Kant, el enlace de la categoría de causalidad con su esquema temporal, es decir, con la sucesión en el tiempo de dos procesos consecutivos, que por virtud de la intercurrencia de la categoría, se nos presentan en la relación de causa y efecto. El ajuste perfecto de la categoría y de su esquema no obedece a una analogía extrínseca y fortuita, sino a una correspondencia esencial, de modo que su emparejamiento aparece como una necesidad de la razón. Ésta es la causa de que la sucesión temporal sirva de esquema a la categoría de causalidad.

Una relación semejante, en la cual una idea esquematiza otra, es la relación en que se hallan lo racional y lo irracional en la idea de lo santo. Y el elemento irracional de lo numinoso, esquematizado por los conceptos racionales anteriormente indicados, nos da la categoría compleja, saturada y plena de lo santo, en su cabal sentido. Una esquematización auténtica se diferencia de una mera asociación por semejanza en que no se destruye y deshace con el progreso evolutivo del sentimiento religioso, sino que, por el contrario, cada vez se afirma y reconoce más determinadamente. Por esta razón es muy verosímil que la íntima conexión de lo santo con lo sublime sea algo más que una simple asociación de sentimientos. Tal vez ésta no sea más que su primera ocasión y la manera como despierta en la historia; pero su persistente y estrecho enlace en todas las religiones elevadas demuestra que también lo sublime es un verdadero esquema de lo santo.

La íntima infiltración de los elementos racionales del sentimiento religioso por los irracionales puede explicarse por medio de un ejemplo bien conocido: el de un sentimiento ge-

neral humano, la *inclinación* o simpatía que se impregna de un elemento irracional: el instinto sexual. Es cierto que el estímulo sexual radica, con respecto a la *ratio* (razón), en el polo opuesto a lo numinoso; pues mientras lo numinoso se cierne *sobre* toda razón, lo sexual, en cambio, está por *debajo* de la razón, es decir, forma parte de la vida instintiva. Mientras aquél se sume en la esfera racional desde arriba, éste se remonta desde abajo, desde la naturaleza animal del hombre -sano y natural-, hacia lo alto del espíritu. Así, pues, sitúanse, como decíamos, en polos opuestos del ser humano; pero su relación y enlace con la parte que ocupa el centro es la misma para los dos. Cuando el instinto de la especie trasciende de la vida instintiva y se infunde e irrumpe en la esfera de los altos sentimientos humanos y graba su impronta en los deseos, apetitos y aspiraciones, en la poesía, en las imágenes de la fantasía, engéndrase la esfera propia de lo erótico. Lo que pertenece a esta esfera es, por tanto, siempre un concepto formado por un elemento que se presenta también en la vida general del hombre como simpatía, inclinación, sociabilidad, ánimo lírico, alegre exaltación y otro elemento peculiar que no pertenece a la misma serie, y que no perciben, entienden ni advierten aquellos a quienes no «enseña Cupido». Así ocurre que lo erótico se expresa, en buena parte, con las mismas expresiones usadas en el resto de la vida sentimental, las cuales pierden su *inocencia* cuando sabemos que quien habla, poetiza o canta, es el amante. Y asimismo el verdadero instrumento de expresión está constituido, más que por la misma palabra, por los medios auxiliares que la acompañan: el tono de voz, el ademán, la mímica. Las mismas palabras emplea un niño hablando de su padre que una muchacha cuando habla de su amante; ambos dicen: «Me quiere». Pero en el segundo caso, el amor a que se alude es *algo más* que en el primero, no sólo en cantidad, sino en el cómo, en la cualidad. De igual manera empléanse las mismas palabras y frases cuando se dice a los niños, refiriéndose a sus padres, o cuando se dice al

hombre, respecto de Dios: «Debemos amarle, temerle, confiar en él». Mas en el segundo caso, los conceptos están empapados de una significación que sólo percibe, entiende y nota el devoto a quien «enseña el espíritu». El temor de Dios es semejante al respeto del niño al padre; pero a la vez es *algo más* que esto, no sólo en cantidad, sino en calidad. Seuse piensa tanto en el amor humano como en el divino cuando dice: «Nunca existió cuerda musical suave que estirada sobre un seco leño, no enmudeciera. Un corazón árido entenderá el lenguaje amoroso tan mal como un alemán a un italiano»[1].

Todavía encontramos otro ejemplo de esta mutua penetración de elementos racionales e irracionales en nuestra vida sentimental, un ejemplo más próximo que el anterior al sentimiento complejo de lo santo, pero con la diferencia de que en él el elemento irracional está *sobre* la razón y no bajo ella. Nos referimos al estado sentimental que provoca en nosotros la *canción.* La letra de la canción expresa sentimientos naturales, como nostalgia del hogar, seguridad en el peligro, esperanza de un bien, alegría de una posesión; es decir, elementos concretos del destino natural al hombre, elementos que se pueden describir por conceptos. Pero la música en sí misma canta otra cosa completamente distinta. Como tal música, suscita alegría y beatitud, turbación y sobrecogimiento, una borrasca y un oleaje en el alma, sin que a nadie le sea dado decir ni explicar por conceptos qué es lo que propiamente en ella nos conmueve. Y cuando decimos que la música se lamenta o se alboroza, que aguija o que refrena, empleamos maneras de explicación, notas interpretativas sacadas de nuestra otra vida espiritual, por razón de su analogía, aunque a veces tampoco se sabe por qué y cómo la música suscita y promueve emociones y oscilaciones emotivas de una clase

1. *Deustsche Werke (Obras alemanas),* Ed. Denifle, pp. 309 y ss.

peculiar, a saber: musical. Pero sus elevaciones y depresiones, sus varias formas poseen (sólo en parte, bien entendido) cierta analogía y parentesco con los estados y movimientos corrientes y extramusicales del ánimo; de aquí que éstos puedan resonar a la vez y fundirse con ellos. Pero después se acomodan aquéllos en el esquema de éstos y se produce un compuesto sentimental en que los sentimientos comunes del hombre hacen de trama y el sentimiento irracional de la música hace de urdimbre. La canción es, pues, música racionalizada. ¡Pero la «música de programa» es racionalismo musical! Pues ésta aplica y explica la idea musical como si su contenido no fuera *mysterium,* sino un proceso habitual del corazón humano. La música de programa pretende relatar los destinos humanos en imágenes sonoras; suprime así el carácter peculiar de la música misma, confunde analogía con identidad, y emplea como medio y forma lo que en sí mismo es fin y contenido.

El error es el mismo que se comete cuando el elemento augusto[1] de lo numinoso, no solamente es esquematizado por lo bueno en el sentido moral, sino que, además, es sustituido por éste, o cuando es identificada la santidad con «la voluntad perfectamente buena». Incluso el drama musical, como ensayo de una *continua* unión del elemento musical con el dramático, contraría al carácter irracional de la música y menoscaba la peculiaridad de ambos. En efecto; la esquematización del elemento irracional de la música por las emociones humanas se consigue sólo a trechos y por partes, justamente porque la música, como tal, no tiene como contenido propio el corazón humano ni es tan sólo un dialecto auxiliar, un modo secundario de expresión que se añade al corriente, sino un elemento incomparable, heterogéneo con cualquier otro; un elemento que corre paralelo con aquél en cierto trecho de

1. Más adelante trataremos de él.

su curso, pero sin llegar nunca a completa coincidencia. De ese encuentro fortuito se engendra, por inmisción, el hechizo de la palabra encantada. El mero hecho de que nosotros le llamemos *hechizo* indica ya el influjo de algo inconcebible, irracional[1].

Pero hemos de guardarnos de confundir lo irracional de la música con lo irracional del sentimiento numinoso, como hace Schopenhauer. Cada uno de ellos es independiente del otro. Más adelante hablaremos de si la música puede ser, en general, expresión del elemento irracional numinoso y en qué medida.

1. Conforme a este punto de vista, se puede apreciar bien cuáles son las partes acertadas y las insuficientes en la obra de E. Hanslick, *Vom Musikalisch-Schonen (De lo bello musical).* Véase también F. Busoni, *Entwurf einer neuen Asthetik der Tonskunst (Bosquejo de una nueva estética del arte musical).* Insel-Bucheri, núm. 220.

9. Lo santo como valor numinoso

El pecado como valor negativo numinoso «cubrimiento»[1]

Profano y santo. -Lo santo como valor. -Augusto. -El pecado como valor negativo numinoso. -Su esquematización por el valor negativo moral. -Cubrimiento y expiación. -Idea de la penitencia en el cristianismo. -¿Qué quiere decir irracional?

Hemos dicho antes que la profunda respuesta del alma -a la que designamos con el nombre de *sentimiento de criatura*- cuando siente lo numinoso se acompaña de un sentimiento de sumersión, de empequeñecimiento, de anonadamiento. (Bien entendido que estas expresiones no convienen enteramente a lo que queremos significar, sino que tan sólo aluden a ello[2].

1. Éste es un término sacado de la Biblia. En hebreo *Kipper.* En español puede decirse «cubrimiento», en el sentido de cubrirse, defenderse cubriéndose.
2. *Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quod comprehendi non poterat.* «Hemos usado estas palabras, por que en ellas se haga sensible, en algún modo, lo que no se puede concebir», dice Hugo de St. Victor.

Pues este empequeñecimiento y anonadamiento es cosa distinta de la conciencia que un hombre puede tener de su pequeñez, debilidad o dependencia.) Después hicimos observar que la nota característica de este sentimiento es la desestima que el sujeto hace de sí propio, por así decir, respecto de su realidad, de su existencia misma. Junta con esta desvaloración manifiéstase otra, ya notada desde hace tiempo, y que por esta razón basta indicar:

> Yo soy una boca *impura*, nacido de una raza *impura*.
> Señor, apártate de mí, porque soy *un pecador*.

dicen Isaías y San Pedro, cuando encuentran y se les hace sensible lo numinoso. En ambos casos lo específico es el carácter inmediato y espontáneo, casi instintivo, que tiene esta réplica sentimental de propia desestimación. Dicha réplica no se apoya en una reflexión o en una regla, sino que se despierta por sí misma frente a lo numinoso como un movimiento reflejo inmediato, involuntario, del espíritu.

Todo el mundo admite que esta desestimación que irrumpe por sí misma en el sujeto de una manera inmediata, y no porque el sujeto reflexione sobre faltas cometidas, sino porque es dada con la misma presencia del numen; esta desestima sentimental que el sujeto se aplica a sí propio, a su pueblo y, en realidad, a toda existencia en general no es simple y verosímilmente un juicio ético, sino que pertenece a una categoría peculiar de valoración. No es el sentimiento de haber trasgredido la ley moral, aunque es evidente que cualquier infracción la arrastra consigo como una consecuencia. Aquella desvaloración es más bien el sentimiento que tiene el sujeto de su absoluta *profanidad*.

¿Y en qué consiste, a su vez, este sentimiento? El hombre «natural» tampoco lo puede saber, ni siquiera sentir. Sólo lo conoce y siente quien está «en espíritu». Éste sí, y con penetrante agudeza y la más severa desvaloración de sí mismo.

Y él no la aplica a su persona, por virtud meramente de algunas acciones profanas, sino a su existencia toda, como criatura que es, frente a quien está sobre toda criatura[1]. De otra parte, este *ser sumo* es valorado, a su vez, por el sujeto en el mismo instante con la categoría de un valor peculiarísimo, diametralmente opuesto al valor negativo de lo profano. Ese valor conviene sólo y en absoluto al numen *Tu solus sanctus*. Esta santidad no es perfección, ni belleza, ni tampoco bondad. Mas por otro lado seméjase sensiblemente con estos conceptos en ciertos caracteres precisos, pues como ellos es un *valor*, y, además, un valor objetivo, y, por último, un valor infinito que no puede ser sobrepujado. Es el *valor numinoso*, al que corresponde del lado de la criatura un *valor negativo numinoso*.

No existe ninguna religiosidad en alto grado de desarrollo en la cual no estén implicadas obligaciones e imperativos morales, que se presentan como exigencias de la divinidad. Pero puede existir también un reconocimiento profundo y sumiso de lo santo, sin que sea necesario, en todas las ocasiones, ese contenido de exigencias éticas. Puede faltar éste y darse, sin embargo, un reconocimiento de lo santo, como algo que exige incomparable respeto, algo que debe ser reconocido como el valor más valioso posible. Y no quiere decirse que el pavor ante lo santo sólo sea el temor de la absoluta prepotencia y de su tremenda majestad, frente a la cual no cabe sino ciega y temerosa obediencia. *Tu solus sanctus* es un encarecimiento que no se limita a conceder, en su balbuceo, la supremacía, sino que además pretende reconocer y ponderar algo valioso por encima de todos los conceptos. Lo que así se alaba no es el absoluto poder que formula y obtiene todas sus pretensiones por la fuerza, sino lo que por propia esencia posee el su-

1. Éste es el elemento de verdad que existe en la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original.

premo *derecho* a formular las más elevadas exigencias en su servicio, lo que es ensalzado por ser digno, en absoluto, de alabanza. «Tú eres *digno* de tener alabanzas, honores, poder.»

Habiendo comprendido bien que *qadosch* o *sanctus* no es, en su raíz, una categoría moral, se suele traducir con bastante exactitud por «supracósmico». Ya hemos censurado y completado la parcialidad de esta traducción con el amplio estudio que hemos hecho de lo numinoso. Su defecto principal estriba en que *supracósmico* es una expresión que se refiere meramente al ser, pero no expresa nada referente al valor, y que lo supracósmico doblega y humilla por la fuerza, mas no puede mover por respeto aprobativo. Sería útil, para subrayar más este aspecto de lo numinoso, introducir de nuevo una palabra especial, acaso *augustus* ('ilustre') o *semnos* ('lo que infunde respetuoso pavor'). *Augustus,* lo mismo que *sebastos* ('mayestático, venerable'), conviene propiamente al objeto numinoso (acaso también al soberano, como engendrado por dioses o afín a ellos). Y puesto que *sebastos* designa más bien al ente numinoso, reservaríamos *semnos-augustus* para referirnos al valor numinoso, a lo ilustre. Así, pues *fascinans* sería el numen por cuanto tiene para mí un valor *subjetivo;* esto es, beatificante. Pero *augustum* sería el numen, por cuanto es *en sí* mismo, un valor objetivo que debe ser respetado. Y como este carácter *augustum* es un elemento esencial del numen, la religión es, por tanto, esencialmente, y aun prescindiendo de toda esquematización ética, una obligación íntima que se impone a la conciencia y a la vez que la conciencia siente; es obediencia y servicio, que son debidos, no por la coacción del poderío, sino por espontánea sumisión al *valor* santísimo.

Sólo cuando el carácter del valor negativo numinoso pasa y se transfiere al defecto moral y en él se instala, sólo entonces, la mera «ilegalidad» -transgresión de la ley moral- se convierte en pecado y se hace *perversa* y *criminal.* Y sólo después de haberse convertido en «pecado» adquiere esa terrible pesantez para la conciencia, que se siente aterrada, abatida a

tierra y decepcionada de sus propias fuerzas. El hombre «natural» y aun el hombre que sólo atiende a imperativos morales no saben lo que es *pecado*. No es cierto, como afirma la explicación dogmática, que la exigencia moral, como tal, empuja al hombre a la más profunda miseria y «abatimiento espiritual» y entonces le obliga a buscar la redención. Existen muchos hombres de gran severidad moral, que aspiran a la virtud y que no comprenden esa necesidad de salvación y la rehúsan encogiéndose de hombros. Ellos se saben defectuosos, equivocados; pero conocen y ejercitan los medios de disciplinarse, y trabajan esforzadamente en su propia senda. Al viejo racionalismo, lleno de virtudes, no le faltaba ni el reconocimiento respetuoso y leal de la ley moral, ni tampoco el honrado propósito de cumplirla. Conocía y desaprobaba lo injusto y enseñaba en prédicas y lecciones a conocerlo y rechazarlo. Pero no sentía ninguna especie de «abatimiento espiritual», ninguna necesidad de redención, porque le faltaba, en efecto –como se lo reprochan sus enemigos–, la comprensión de lo que es el *pecado*[1].

Sobre fundamentos exclusivamente morales no puede prender y prosperar el afán de salvarse ni el afán de aquel otro bien que posee asimismo un carácter propiamente numinoso: el «cubrimiento» y la expiación. Sin duda hubiese sido menor la lucha en torno a su justificación y valor en la dog-

1. Véase el testimonio de un alma no ciertamente tosca. Dice Theodor Parkers en el libro de William James:

«He cometido bastantes injusticias en mi vida y sigo cometiéndolas. Si yerro el blanco, lo intento otra vez... Ellos -los antiguos clásicos- también eran conscientes de la cólera, de la embriaguez y otros vicios; los combatían y triunfaban de ellos, mas no se daban cuenta de su "antagonismo con Dios", y no apoyaban las manos sobre el pecho para lanzar gemidos y quejarse de un mal que no habían hecho.»

Esta confesión, si no ruda, es llana y sencilla. Las honduras de lo irracional han de ser conmovidas para encontrar, como San Anselmo, *quanti ponderis sit peccatum* ('¡Cuánto pesa el pecado!').

mática cristiana, si la misma dogmática no las hubiera traducido de la esfera mística al terreno de lo racional y ético, convirtiéndolas en conceptos morales. En la mística son ambas tan legítimas y necesarias como apócrifas en la moral.

El sentimiento de «cubrimiento» o *protección (Kipper)* se nos muestra muy a las claras en la religión de Yahveh, en sus ritos y en sus sentimientos. Pero también está contenido en otras religiones, aunque más recóndito. En él se manifiesta primeramente el pavor, el sentimiento de que el profano no puede acercarse impunemente al numen, la necesidad de contar con una salvaguardia, un escudo que le cubra contra la cólera del numen *(orgé).* Este salvoconducto es, pues, una *consagración,* es decir, un procedimiento por el cual quien se acerca al numen se torna numinoso por el instante, y pierde su ser profano, y se califica y habilita para tratar con el numen. Pero las formas de consagración, los medios de la gracia, en sentido estricto, son a su vez otorgados, derivados e instituidos por el numen. Él mismo es quien confiere y comunica algo de su propia naturaleza, para autorizar el trato consigo.

Según esto, pues, la expiación es también una *protección,* pero en forma más profunda. Nace primeramente de las ideas, que ya hemos expuesto, de valor numinoso *positivo* y *negativo.* El mero pavor, la necesidad de amparo y protección ante lo *tremendum,* se eleva aquí al sentimiento de que no se *vale,* no se es *digno* por profano de estar en la proximidad de lo santo; porque aun lo santo se «impurificaría» al contacto con esa total falta de valor. Éste es, evidentemente, el caso en la visión de Isaías; y se repite, ya atenuado y, sin embargo, aún palpable, en el relato del centurión de Cafarnaúm: «Yo no valgo, yo no soy *digno* de que entres bajo mi techo». En ambos casos se siente el pavor levemente trémulo ante el aspecto tremendo del numen; pero más aún esa peculiar sensación de no-valor que el profano experimenta a presencia del numen y por el cual cree él que lo menoscaba y mancha.

En este punto surge la necesidad y el anhelo vehemente de expiación, con tanta mayor intensidad cuanto más se apetece y desea la vecindad, el trato y posesión permanente del numen como bien y sumo bien. Es, pues, el deseo de abolir y suprimir ese valor negativo que separa a la criatura del numen, y que la criatura recibe con la existencia, por su condición de criatura y su ser natural profano. Este componente sentimental no desaparece, conforme la religión y la religiosidad se depuran y elevan a un estadio más alto. Por el contrario, cada vez se fortifica y acusa más. Y como pertenece por entero al lado irracional de la religión, se interioriza y queda en estado latente allí donde, en el transcurso de la evolución, ha de desplegarse y constituirse vigorosamente el lado racional de la religión. Puede ceder a la presión de otros elementos y amortiguarse; mas para surgir con tanta mayor pujanza y apremio, cuanto más haya ocurrido así. Entonces puede convertirse en unilateral y exclusivo; puede apagar con su grito todos los demás afectos, y de esta suerte llegar a deformar el mismo sentimiento religioso al que pertenece. Este fenómeno se presenta con tanta mayor facilidad cuanto más largo ha sido el período en que se cultivó exclusivamente el lado racional de la religión, a expensas del irracional.

Este anhelo de expiación y su peculiar carácter sentimental todavía se pueden explicar algo más por un símil sacado de la vida *natural* de los sentimientos. Pero hemos de insistir, para evitar confusiones, en que este símil significa solamente analogía, pero no identidad. En la esfera de lo moral tenemos el caso de una desvaloración clara, inteligible y corriente, cuando nos declaramos *culpables* de una acción que juzgamos *mala*. La maldad de la acción nos pesa y anula la *estima* en que nos tenemos. Nos *acusamos*. Entonces sobreviene el arrepentimiento. Pero al lado de esta desvaloración se presenta otra que puede proyectarse sobre la misma acción, y, sin embargo, aplica otra categoría distinta. Es cuando sentimos que esa misma acción perversa nos *mancha*. Todavía no nos acu-

samos, sino que nos sentimos *ensuciados.* Y la forma característica de la respuesta sentimental no es en este caso el arrepentimiento, sino el *asco,* la náusea. Entonces surge en el sujeto la necesidad que emplea la imagen de *lavarse* como la más adecuada. Las dos maneras de desvalorarse el sujeto corren *paralelas y pueden referirse a la misma acción;* pero, evidentemente, son distintas en esencia y contenido. La segunda es algo análogo a la necesidad de expiación y, por tanto, puede ser empleada cuando se trata de explicar ésta, a manera de símbolo. Pero es, en realidad, una comparación sacada de otra esfera, de la esfera estética.

En ninguna *religión ha llegado el misterio del anhelo penitencial* a tan acabada, intensa y profunda expresión como en el cristianismo. Y esto demuestra una vez más la superioridad del cristianismo sobre las otras religiones. Es religión *perfecta,* y es *más perfecta* que las demás, puesto que cuanto está preformado y dispuesto en la religión llega en el cristianismo a convertirse en *actus purus,* en realidad consumada. El recelo con que se mira dondequiera este misterio deriva de que no se suele presentar a la luz más que el aspecto racional de la religión; costumbre que en todas partes obedece al afán docente, que impera lo mismo en las escuelas que en la predicación y en los oficios divinos. Pero la dogmática cristiana no puede renunciar a este elemento, si ha de representar fielmente la religiosidad cristiana y bíblica. Y habrá de explicar, por el desarrollo y evolución de la emoción cristiana, de qué manera el numen se hace a sí mismo medio expiatorio por la comunicación de sí mismo. Pues es claro que en esta conexión han de desarrollar simultáneamente momentos sentimentales, que se refieren a este punto e ideas e intuiciones dogmáticas que quieren ver reconocido su derecho. En este sentido no debe influir mucho sobre la decisión del lector el que Pedro, Pablo o pseudo-Pedro hayan escrito y qué cosas hayan escrito sobre penitencia y expiación, ni aun si sobre este punto hay algo escrito o no. Si no se ha escrito nada antes, bien pudiera

escribirse hoy. El Dios del Nuevo Testamento no es menos santo que el del Antiguo, sino más. La distancia de la criatura a Él no es menor, sino absoluta; el valor negativo del profano respecto a Él no ha disminuido, sino aumentado. Y si, a pesar de ello, ese Dios se ha hecho más accesible, no es cosa tan evidente, llana y explicable como lo cree el tierno optimismo de los que sienten la emoción del «buen Dios». Es más bien una gracia inconcebible, una enorme paradoja. Privar al cristianismo de esta paradoja es superficializarlo, hacerlo mezquino hasta la desfiguración. Pero entonces se presentan estas profundidades, estas exigencias de protección y expiación con inmediata, con inminente necesidad. Y los medios establecidos por Dios para revelarse allí donde estos medios son sentidos y estimados como tales, el «verbo», el «espíritu», la propia «persona de Cristo», se convierten en el *refugio* a que se *acoge*, en que se ampara la criatura para acercarse, ya consagrada y desprofanizada, a la misma santidad.

El recelo con que se consideran estas cosas, que resultan por modo inmediato y espontáneo del sentimiento religioso, obedece a dos razones. De un lado procede de que en la teoría se presenta un elemento religioso desde un punto de vista exclusivamente moral. En el terreno de la moral y con referencia a un Dios que se concibe tan sólo como la personificación del orden moral y hasta pertrechado de un amor infinito, todas estas cosas no sólo son inaplicables, sino hasta perturbadoras y enojosas. Trátase en ellas de intuiciones profunda y específicamente *religiosas,* sobre cuya razón o sinrazón es muy difícil disputar con un hombre dotado tan sólo de sensibilidad moral y no religiosa, porque este hombre no puede darles valor ninguno. Pero quien penetre en la propia esencia del sentimiento religioso y deje que éste se despierte en su interior sentirá esas cosas en toda su verdad, tan pronto como se abisme en ellas. La segunda razón de dicho recelo es que la dogmática pretende desarrollar en una *teoría conceptual* y convertir en objetos de especulación todas estas co-

sas, que son puras visiones, y llevan estampado desde su origen el sello de lo inconcebible, de lo que es puramente sentimental. Y así es como, al fin, se convierten en el cálculo casi matemático de la doctrina de la *imputación.*

*

Volvamos en este punto la vista atrás, hacia la investigación realizada hasta ahora. Nuestra intención es buscar, como reza el subtítulo de esta obra, los componentes irracionales que entran en nuestra idea de lo divino. Con esta palabra, *irracional,* se practica actualmente una especie de deporte. Se busca lo irracional en los terrenos más distintos. Pero se elude el trabajo de indicar con precisión qué se entiende por irracional; se comprenden bajo tal palabra las cosas más distintas, y se aplica el vocablo con tal voluble generalidad, que por irracional cabe entender las más variadas cosas: el puro hecho frente a la ley; lo empírico frente a la *ratio;* lo casual frente a lo necesario; lo ciego frente a lo deducible; lo psicológico frente a lo trascendental; lo conocido *a posteriori* frente a lo determinable *a priori;* poder, voluntad, capricho frente a razón, conocimiento y preferencia por valores; instinto, impulso, fuerzas oscuras de lo inconsciente frente a propósito, reflexión y plan inteligente; las profundidades y las conmociones místicas del espíritu humano, inspiraciones, presentimientos, videncias, intuiciones y, en fin, también las fuerzas «ocultas» o, en general, el inquieto afán y la fermentación de una época, los ensayos y tanteos en busca de lo inaudito y nunca visto en poesía y en arte plástico (expresionismo). Todo esto y mucho más puede ser llamado irracional y es encarecido o reprobado, según los casos, como moderno «irracionalismo». Mas quien emplea la palabra está obligado a explicar qué es lo que dice con ella. Nosotros lo hemos hecho ya en el capítulo de introducción. Llamamos, desde luego, *racional* en la idea de lo divino aquella parte de él que entra en la clara comprensión de

nuestra facultad conceptual, en la esfera de los conceptos corrientes y definibles. Afirmamos después que bajo de esa esfera de desnuda claridad yace una oscura profundidad, a la que no hallan paso nuestros conceptos y que es lo que denominamos *irracional*. Aclaremos esto algo más.

El alma puede estar henchida de una profunda alegría, sin que nosotros veamos claramente, por el momento, cuál es la causa de tal gozo. Durante algún tiempo permanece para nosotros oscura. Pero si aplicamos nuestra atención y reflexionamos agudamente sobre ella, en seguida se nos hace patente. Entonces podemos determinar el objeto, denominarlo, elevarlo a conceptos claros e indicar qué es y cómo lo que nos colma de alegría. Un objeto semejante no lo consideramos irracional. Pero la beatitud producida por el poder fascinante de lo numinoso es de especie muy distinta. Por muy intensa que sea la atención, no llegamos a sacarla a la luz de la inteligencia comprensiva, sino que permanece en la irremisible oscuridad de la experiencia inconcebible, puramente sentimental. Y sólo mediante la notación escrita de los ideogramas interpretativos puede aludirse a ella. Esto quiere decir para nosotros que es irracional. Lo mismo puede afirmarse de todos los demás elementos que hemos encontrado en lo numinoso. Sobre todo, y de la manera más notoria, del aspecto llamado *mirum*. Por «heterogéneo en absoluto» sustráese a toda posibilidad de expresión. Esta su condición nos fuerza a buscar enunciados ideogramáticos, que no sólo están «sobre» nuestra razón, sino en parte «contra» nuestra razón; es decir, que son paradójicos, incluso que pueden contraponerse como los dos miembros de la más radical antinomia. Esto constituye lo irracional en su forma más aguda. Lo irracional así entendido nos plantea el siguiente determinado problema, no debemos contentarnos con señalar su irracionalidad y establecerla, dejando abierta la puerta a toda clase de frenéticas especulaciones y desatinados galimatías, sino, por el contrario, debemos fijar en designación ideogramática, lo más

exacta posible, los aspectos de lo irracional, y de este modo afianzar para siempre, con signos durables, aquello que antes flotaba con indecisa apariencia de mero sentimiento, llegando así a una explicación unívoca y universalmente válida, y construyendo una teoría fija y bien establecida de lo numinoso con pretensión de validez objetiva y con fuerte trabazón, aunque se sirva de conceptos simbólicos y no de conceptos adecuados.

10. Medios de expresión de lo numinoso

La expresión directa. -La expresión indirecta: lo terrible, lo grandioso, el milagro; lo que no se entiende y lo que se entiende a medias. -Los medios artísticos de expresión de lo numinoso: lo sublime, lo mágico, el gótico, la oscuridad, el silencio, el vacío. La expresión musical de lo numinoso en Bach, Mendelssohn y Luiz

I. Directos

Para aclarar en qué consiste el sentimiento de lo numinoso, conviene reflexionar sobre la manera como se manifiesta exteriormente y se difunde y transmite de espíritu en espíritu. A decir verdad, no existe en este caso *transmisión* en sentido estricto, porque el sentimiento numinoso no se enseña ni se aprende, sino que únicamente puede despertarse sacándole del «espíritu». A veces se afirma esto mismo respecto a la religión en general, pero sin razón; porque en la religión hay muchas partes susceptibles de ser enseñadas, es decir, que se pueden transmitir de inteligencia en inteligencia, mediante conceptos racionales y explicar a modo de lección escolar. Pero no esa parte irracional que constituye la base y el fondo

de la religión. Éste solamente puede ser suscitado, sugerido, despertado. Y, aun en este caso, apenas por la palabra, sino más bien al modo cómo se transmiten y comunican otros sentimientos y estados de ánimo: por simpatía y proyección sentimental en los procesos que transcurren en el alma de otro. El sentimiento numinoso palpita mucho más, pues, en la grave actitud, en los ademanes, en el tono de voz, en el semblante, en la expresión de insólita importancia del acto, en el solemne recogimiento y devoción de la comunidad orante, que en todas las palabras y denominaciones negativas que hasta ahora hemos encontrado. Estas denominaciones no declaran nunca el carácter positivo del objeto. Únicamente sirven de ayuda en cuanto designan un objeto en general, y al mismo tiempo lo oponen a otro respecto al cual es distinto y a la vez superior; por ejemplo: invisible, eterno (intemporal), sobrenatural, supracósmico. Otras veces sólo son sencillos ideogramas para contenidos sentimentales, tan específicos que han de haberse experimentado antes para saber de qué se habla. Pero el mejor medio, sin disputa, está constituido por las mismas situaciones «santas» o su reproducción fiel, merced a vivaces descripciones intuitivas.

A quien, por ejemplo, no descubra por sí mismo lo que es lo numinoso leyendo el capítulo VI de Isaías, de nada le servirá «sonido, canto y palabra». En la teoría, en la doctrina, en el mismo sermón –cuando no es *escuchado*–, de ordinario no se percibe lo numinoso, mientras que la explicación oral puede estar empapada de ello. Ninguna parte de la religión necesita tanto como ésta de la *viva vox*, de la continua comunión viva y de la relación personal. Seuse dice sobre este modo de comunicación:

Una cosa ha de saberse: Así como es distinto escuchar el son acordado de una dulce música y oír hablar de ella, así también existe una gran diferencia entre las palabras concebidas en estado puro de gracia, palabras que brotan de un corazón *viviente* por el conducto de

una boca *viva,* y las mismas palabras *escritas* sobre un pergamino muerto... Pues ellas se enfrían, yo no sé cómo, y palidecen, como las rosas tronchadas, y se apaga la deleitosa manera con que enternecen, sobre todo al corazón. Y entonces caen en la aridez de un corazón reseco[1].

Pero aun en *viva vox* es la mera palabra ineficaz, si falta en quien oye el «espíritu en el corazón», favorablemente predispuesto; si falta la congenialidad del que las recibe, lo que Lutero expresaba: *conformen esse verbo.* Y este espíritu es, en definitiva, el que ha de hacer la mayor parte. Cuando ya existe, basta con frecuencia un pequeño estímulo, una leve excitación. Es sorprendente cuán poco se necesita para despertar en el espíritu la conmoción más fuerte y definida, y aun ese poco puede ser torpe, desmañado y confuso. Allí donde «alienta» el espíritu, las palabras racionales de que se vale la predicación, aunque tomadas en su mayoría de la vida general del sentimiento, son suficientes y eficaces para afinar en seguida el alma al tono justo. Entonces sobreviene y se presenta por sí mismo, sin apenas necesidad de otros auxilios, aquello de lo cual las palabras no son sino esquemas[2]. Quien lee «estando en espíritu» la Escritura, siente y «vive» lo numinoso, aun cuando no tenga idea de ello, ni nombre que darle, y aunque sea incapaz de analizar su propio sentimiento y ponerse en claro esa actitud.

II. Indirectos

Por lo demás, los medios de representación y estimulación del sentimiento numinoso son indirectos; es decir, que todos ellos son medios de expresión para sentimientos parecidos o

1. *Obras alemanas* de Seuse, Ed. Denifle, p. 309.
2. Véase R. Otto, *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther (La intuición del Espíritu Santo en Lutero),* Gotinga, 1898, p. 86.

afines, para sentimientos pertenecientes a la vida natural del ánimo. Hemos de saber cuáles son estos sentimientos parecidos. Los encontraremos tan pronto como reflexionemos sobre cuáles son los medios de expresión que la religión ha empleado en todos tiempos y en todas partes.

Uno de los más primitivos, que después ha sido considerado insuficiente en medida cada vez mayor, y que al fin ha sido recusado como «indigno», es lo terrible, lo espantable, lo pavoroso en sentido «natural» (y a veces hasta lo repugnante)[1]. Como el sentimiento correspondiente guarda una fuerte analogía con el de lo *tremendum,* sus medios directos de expresión se convierten en medios de expresar indirectamente ese pavor demoníaco que no admite otra manera de representación. El aspecto terrible y espantoso de las imágenes o descripciones primitivas de los dioses, que hoy nos parecen tan repulsivas, todavía puede despertar en los salvajes y en los hombres ingenuos –en ocasiones en nosotros también– el sentimiento verdadero de un auténtico pavor religioso. Pero, además, este sentimiento reobra, a su vez, como incitante poderosísimo para producir en la fantasía y en la representación las imágenes de lo espantable. Las viejas Madonas bizantinas, rígidas y severas, y en mucha parte terribles, mueven a muchos católicos a la devoción más que las graciosas Vírgenes de Rafael. Este carácter se observa sobre todo en ciertas figuras de dioses indios. Durga, la «gran madre» de Bengala, cuyo culto puede estar rodeado de una verdadera nube de devoto horror, es en su representación canónica una verdadera caricatura de diablo. Esta fusión de espantosa terribilidad y suma santidad se encuentra todavía más patente en el libro undécimo de *Bhagavad-Gita.* Vishnú, que para sus creyentes es la bondad misma, quiere presentarse a Arjuna en todo el es-

1. Como en algunas formas características de la religión india, las de Aghora.

plendor de su divinidad. Para ello el sentimiento escoge, también en este caso, como medio más adecuado de expresión lo horrible, lo espantable, si bien penetrado del elemento de «grandiosidad» que en seguida vamos a estudiar[1].

Justamente después, en los estadios más elevados, se presenta lo grandioso o lo «sublime» como medio de expresión que sustituye a lo horrible. Así aparece, en forma insuperable, en el capitulo VI del libro de Isaías. En este pasaje es sublime el elevado trono, la figura regia, los pliegues flotantes de sus vestiduras, la solemne magnificencia de la corte angélica. A medida que va siendo superado lo horrible, se hace más fuerte y estable la conexión de lo santo con lo sublime y su esquematización por éste, hasta el punto de que esta esquematización se conserva como legítima aun en las formas más elevadas del sentimiento religioso. Buena prueba de que entre numinoso y sublime existe una oculta afinidad y correspondencia, la cual es algo más que una mera semejanza fortuita. Kant hace una leve referencia a esto en su *Crítica del juicio*.

Cuanto queda dicho atañe al primer elemento de lo numinoso, de que hemos querido dar una idea sensible con la palabra *tremendum*. El segundo elemento encontrado ha sido lo *misterioso*. Y aquí tropezamos con aquella correspondencia y aquel medio de expresión que se repite en todas las religiones, que parece inseparable de la religión y cuya teoría podemos explanar ahora: el *milagro*. «El milagro es el niño mimado de la fe.» Si la historia de la religión no nos lo enseñara, podríamos construirlo *a priori*, partiendo del elemento misterioso. Pues nada puede encontrarse en la esfera natural de los sentimientos que, como lo incomprensible, insólito y enigmático, donde quiera y como quiera que pueda presentársenos, tenga una correspondencia tan inmediata, si bien puramente natu-

1. En ninguna parte puede estudiarse mejor el elemento irracional de la *orgé* que en ese capítulo, que por esta razón pertenece a los trozos clásicos de la historia de la religión.

ral, con el sentimiento religioso de lo inefable, inexpresable, heteróclito y misterioso. Sobre todo cuando además de ser incomprensible es horroroso y potente; porque entonces encierra una doble analogía con lo numinoso; a saber: de un lado con su aspecto misterioso, de otro lado con el *tremendum.* Si, en general, los sentimientos de lo numinoso pueden ser suscitados por virtud de su semejanza con otros de carácter natural y traducibles también a éstos, aquí ha de ocurrir lo propio. Y en realidad así ha sido dondequiera en la humanidad. Lo que el hombre no comprende y lo que le horroriza en la esfera de su acción; lo que en los sucesos naturales, acontecimientos, hombres, animales o plantas, ha sido causa de extrañeza, sorpresa o pasmo, sobre todo si va unido a una fuerza pujante o al horror, ha despertado siempre y atraído hacia sí el pavor demoníaco y se ha convertido en *portentum, prodigium, miraculum.* Así, y sólo así, nace el milagro. Viceversa, así como decíamos antes que lo *tremendum* pasa a ser estímulo de la imaginación, de modo que ésta escoge lo terrible por medio expresivo o inventa formas originales terribles para representarlo, así también lo misterioso se transforma en el incitante más fuerte de la ingenua fantasía que aguarda el milagro, lo inventa, lo siente, lo refiere. Lo misterioso es también acicate nunca fatigado para la inagotable invención de cuentos, mitos, consejos y leyendas; se infiltra en ritos y cultos, y todavía hoy constituye para el hombre ingenuo el factor más poderoso que existe en la narración y en el culto, utilísimo medio de conservar vivo el sentimiento religioso. Y en este caso, como hemos visto en el de lo terrible, la evolución posterior va eliminando, separando lo misterioso de algo que sólo se le parece por fuera. Ello ocurre, en los estadios más depurados de la religión, cuando el milagro comienza a perder su brillo, y Jesucristo, Mahoma y Buda evitan, como de común acuerdo, convertirse en taumaturgos, y Lutero rebaja el valor de los milagros externos, considerándolos tan sólo prodigios de prestidigitación, «manzanas y nueces para ni-

ños», y, por último, el supranaturalismo se separa definitivamente de la religión, como algo que se asemeja a lo numinoso, pero que no es legítimo esquema de lo numinoso.

De otras muchas maneras se manifiesta la atracción que produce lo misterioso hacia cosas y sentimientos que tienen alguna correspondencia con él, tan sólo porque no se comprenden. Sirva de ejemplo más convincente el encanto que posee la lengua del culto, medio comprendida o incomprendida del todo, y el indudable acrecentamiento del temor devoto que provoca. Asimismo pueden citarse en este lugar las expresiones viejas y apenas comprensibles de la Biblia y el libro de cánticos, el singular poder impresionante de las *aleluyas* y *kiries*, justamente porque son algo heteróclito e incomprensible; los latines de la misa, que al católico ingenuo no le producen la impresión de un mal inevitable, sino de algo particularmente santo; el sánscrito en las misas budistas de China y Japón; la lengua de los dioses en el ritual de los sacrificios homéricos, y otras mil cosas por el estilo. El mismo efecto produce la mezcla proporcionada de lo manifiesto y patente con lo recóndito y secreto en la misa, en la liturgia griega y en otras liturgias. Hay aquí un aspecto que justifica todo esto. También los restos mal cosidos de la misa retornan en los rituales luteranos; tienen sin duda algo que, precisamente porque su disposición no obedece a regla ni a un orden conceptual, suscita la devoción mejor que las disposiciones de nuestros nuevos sacerdotes, construidas como una composición, conforme a esquemas perfectos. En ellas no hay nada fortuito, nada tampoco fértil en alusiones; no hay nada impremeditado y, por tanto, que suscite el presentimiento; nada que proceda de las honduras inconscientes y, por tanto, necesariamente fragmentario; nada que rompa la unidad de composición y, por tanto, que deje ver una conexión más elevada; nada *pneumático* y, por tanto, en general, tampoco mucho espíritu. Y ¿qué es lo que pone de acuerdo y concierta todas las cosas citadas? Justamente esa correspondencia de lo que no se

entiende por completo, de lo insólito y singular –que, a su vez, la antigüedad hace todavía más venerable– con lo misterioso, que por ello se hace en cierto modo sensible, evocado por la *anamnesis* ('rememoración') de su análogo.

III. Medios de expresión artística de lo numinoso

El medio más eficaz de que dispone el arte para representar lo numinoso es, dondequiera, lo sublime. Sobre todo, en la arquitectura. Y precisamente en este arte aparece lo sublime en los más remotos estadios. Es muy difícil sustraerse a la impresión de que este sentimiento empezó ya en la época paleolítica. Aun cuando al principio la erección de aquellos gigantescos bloques de roca, toscos o tallados, ya solos, ya formando prodigiosos círculos, habrá tenido por objeto acumular al por mayor, de manera mágica, lo numinoso y localizarlo para poseerlo mejor, el cambio de motivos fue provocado con demasiada fuerza para no sobrevenir en épocas tempranas. El oscuro sentimiento de la grandeza solemne, así como de los gestos sublimes y pomposos, es, en realidad, un sentimiento bastante prístino, muy corriente aun en los hombres «primitivos». Sin duda, en el tiempo en que se construyeron en Egipto las mastabas, los obeliscos y las pirámides, ya se había llegado a este estadio. No cabe duda de que los constructores de estos templos magníficos, de esa esfinge de Gizeh, que provocan en el espíritu el sentimiento de lo sublime, y el de lo numinoso que le acompaña casi como un reflejo mecánico, eran ya conscientes de este efecto y lo perseguían de propósito[1].

1. Respecto a la pintura, véase O. Ollendorf, *Andacht in der Maleri (La devoción en la pintura)*, Leipzig, 1912. Para la expresión depurada de lo numinoso, véase el instructivo estudio de W. Matthiessen, *Das magische der Sprache in liturgischen Kirchengesang (Lo mágico en la lengua de los cantos litúrgicos de la Iglesia)*, Hochland, XV. Heft, 10.

También solemos decir de muchos edificios o de un cántico, de una fórmula, de una serie de ademanes o sonidos, sobre todo de ciertos productos del arte decorativo, de ciertos símbolos, emblemas, enlaces de líneas y zarcillos que causan incluso una impresión «mágica», y aun bajo las más diversas condiciones y circunstancias percibimos con cierta seguridad el estilo y el carácter peculiar del elemento mágico. En estas impresiones mágicas es muy rico y profundo el arte prescrito por el taoísmo y el budismo en China, Japón y Tíbet. Hasta los más inexpertos sienten al punto ante sus creaciones esa impresión mágica sin dificultad alguna. La denominación «mágica» es correcta, desde el punto de vista histórico, pues en realidad este lenguaje de formas procede originariamente de las representaciones, signos, auxilios y oficios mágicos. Pero la impresión que producen es independiente de esta asociación histórica, pues sobreviene, aun cuando nada se sepa de ésta. Es más, precisamente entonces es más intensa y pura. No cabe duda de que el arte encuentra aquí la manera de suscitar sin auxilio de la reflexión una impresión de carácter muy peculiar: precisamente la impresión de lo mágico. Pero lo mágico no es más que una forma encubierta y velada de lo numinoso, al mismo tiempo que una forma primaria y todavía tosca del sentimiento numinoso, que el gran arte presenta después, ya ennoblecido y transfigurado. Entonces ya no se puede hablar de «lo mágico». Entonces se nos presenta más bien lo numinoso mismo, que mueve al pasmo en poderosos ritmos y vibraciones con su irracional pujanza. Acaso esta afirmación no convenga con tanta exactitud a ningún arte, como a la pintura china, religiosa y de paisaje, en las épocas clásicas de las dinastías de T'ang y Sung. De ella dice Otto Fischer:

Estas obras figuran entre las más profundas y sublimes que jamás arte humano ha creado. Quien en ellas se abisma, percibe que tras esas aguas, nieblas y montañas, alienta recóndito el antiquísimo *Tao*, la oscilación del ser íntimo. En estas imágenes yace, entre oculto y

manifiesto, más de un misterio profundo, Allí está el conocimiento de la nada, el conocimiento del «vacío», el conocimiento del *Tao* del cielo y de la tierra, que también es el *Tao* del corazón humano. Y así, a pesar de su eterna agitación, aparecen esas imágenes como tan lontanas y tranquilas, que se diría que alientan misteriosamente bajo el mar[1].

Para los occidentales, sin embargo, el arte que mejor expresa lo numinoso es el gótico, precisamente a causa de su sublimidad. Pero esto no bastaría. Es mérito de Worringer el haber demostrado, en su libro *La esencia del estilo gótico,* que la singular impresión que el arte gótico provoca no descansa en su sublimidad, sino en que conserva todavía la impronta y herencia de prístinas formas mágicas que Worringer trata de derivar históricamente. Así, a su juicio, la impresión de lo gótico es, principalmente, de naturaleza mágica. Nada tiene que ver la legitimidad de su deducción histórica con que haya encontrado la verdadera pista; una cosa es independiente de otra. El arte gótico «encanta», «hechiza», y esta impresión es algo más que la de lo sublime. Pero, de otro lado, la torre de la catedral de Ulm ya no es mágica, sino *numinosa.* Y la diferencia entre lo numinoso y lo mágico se deja sentir por sí misma en la bella reproducción de esta maravilla, que Worringer inserta en su libro. No importa que se emplee la palabra mágico para designar el estilo y el medio expresivo por virtud del cual se produce la impresión numinosa. Todos la tomarán, de seguro, en el sentido más profundo.

Pero lo sublime, lo mágico, por muy intensamente que actúen, no son más que medios indirectos en la representación de lo numinoso por el arte. En Occidente sólo disponemos de dos más directos. Pero ambos tienen carácter esencialmente

1. O. Fischer, «Chinesische Landschaft» («La pintura china de paisaje»), en *Das Kunstblatt,* enero de 1920.

negativo. Son la oscuridad y el silencio[1]. La oscuridad debe ser tal, que quede realizada por contraste, de modo que se haga más perceptible. Debe estar a punto de vencer una última claridad. Sólo la semioscuridad es «mística». Y su impresión se perfecciona cuando se asocia al elemento auxiliar de lo sublime. La semioscuridad que reina en las altas bóvedas, bajo las ramas de una arboleda, extrañamente animada y movida por el misterioso y mirífico juego de la media luz, habla siempre al sentimiento, y los constructores de templos, mezquitas y catedrales han sabido hacer de ella un uso eficaz.

En la lengua de los sonidos, el silencio corresponde a la oscuridad...

> Yahveh está en su santo templo;
> *calle* ante Él el mundo entero.

Ni nosotros ni tampoco el cantor sabemos ya que este silencio ha brotado «históricamente» del *eufemein*, es decir, del temor a emplear palabras ominosas y, por tanto, de la convicción de que más vale estar callado. Nosotros, el salmista y Tersteegen, cuando dice:

> Dios está presente,
> calle todo en nosotros,

1. Una oración de Tersteegen dice:

> ¡Señor, habla Tú solo
> en el profundo *silencio*,
> a mí en la *oscuridad!*

Y en otra dice:

> ¡Oh, altísima Majestad, que habitas las alturas
> en *silenciosa* eternidad, en *oscuro* santuario!

sentimos la necesidad de callar, como si procediese de otro estímulo totalmente independiente de aquél. En nosotros el silencio es el efecto inmediato que produce la presencia del numen. Tampoco en este caso la sucesión histórico-genética explica el fenómeno, que se presenta después en los grados más altos de la evolución. Precisamente por eso, el salmista, nosotros y Tersteegen somos datos vivientes para la investigación psicológica de la religión, datos no menos interesantes que los primitivos, cuando obedecían a su *eufemía*.

El arte oriental conoce, además de la oscuridad y el silencio, un tercer modo de suscitar la impresión numinosa: el vacío, el gran vacío. El vacío indefinido es, por decirlo así, lo sublime puesto en sentido horizontal. El dilatado desierto, la estepa indefinida y uniforme, son sublimes y sirven de estímulo para despertar, por asociación de sentimientos, una resonancia numinosa. La arquitectura china, como arte de la disposición y agrupamiento de los edificios, ha aplicado las grandes extensiones vacías de la manera más sabia y profunda. Llega a producir la impresión de solemnidad; mas no por altos pórticos o imponentes verticales sino por la horizontalidad dilatada. Nada hay más solemne que la silenciosa amplitud de las plazas, patios y atrios que emplea. El sepulcro imperial de los Ming, en Nanking y Pekín, que aloja la vacía amplitud de un paisaje entero dentro de su planta, es un ejemplo evidente. Pero aún es más interesante el «vacío» en la pintura china. Hay aquí un arte de pintar el vacío, de hacerlo sensible y de modular este tema de las maneras más varias. No sólo hay cuadros que consisten en «casi nada», no sólo consiste el estilo artístico en producir la impresión más intensa con pocas líneas y medios, sino que ante muchos cuadros, sobre todo ante aquellos que se relacionan con la contemplación, se recibe la impresión de que el vacío mismo es uno de los objetos pintados, acaso el objeto capital. No se puede entender esto si no se recuerda lo que hemos dicho antes sobre la «nada» y el vacío de los místicos y el encanto de los himnos negativos.

Como la oscuridad y el silencio, el vacío es una negación que aleja la conciencia del aquí y del ahora, y de esta suerte hace presente y actual eso que hemos llamado «lo absolutamente heterogéneo»[1].

La música, que puede prestar la expresión más varia a todos los sentimientos, no tiene tampoco un medio positivo para expresar lo santo. El instante más santo y más numinoso de la misa, la consagración, se expresa, aun en la mejor misa cantada, por el silencio; la música enmudece, y enmudece por largo tiempo y por completo, de suerte que el silencio mismo se oye, por decirlo así. La intensa impresión devota que produce este «silencio ante el Señor» no la alcanza nunca la música. Es muy instructivo examinar en este punto la misa en si menor de Bach. Su trozo más místico es, como de ordinario en las melodías de la misa, el *Incarnatus*. El efecto que produce estriba en las sucesivas entradas de la fuga que murmura suavemente y va retrasándose cada vez más hasta que se apaga en un pianísimo. En este trozo se indica más que se expresa el misterio por medio del aliento contenido, la media voz y aquellas extrañas modulaciones descendentes en terceras disminuidas, aquellas síncopas detenidas, aquel ascenso y descenso en extraños semitonos, que reflejan el asombro temeroso. Con estos procedimientos logra Bach su objeto en este pasaje mejor que en el *Sanctus*. Éste es una expresión casi acabada e incomparable de Aquel que posee el poder y la magnificencia, un ruidoso coro de triunfo dedicado a la gloria perfecta, absoluta, de un rey. Pero Bach no consigue expresar la emoción que hay en las palabras de la melodía, tomadas de Isaías, VI, y que el músico hubiese debido interpretar. En este canto magnífico de Bach no puede percibirse que los serafines se cubren el rostro con sus dos alas. En cambio, la tradi-

1. Véanse también las sutiles investigaciones sobre el «no ser» y el «vacío», en la doctrina de Laotsé de R. Wilhelm, *Laotsé, Vom Sinn und Leben*, Diederichs, Jena, 1911, p. 20.

ción judaica ha sido muy consciente de lo que sucedía aquí: «Todos los poderes de la altura *cuchicheaban suavemente:* Dios es Rey». Así dice el grandioso himno *Melek eljon,* en el día de Año Nuevo. Mendelssohn atina, con delicada sensibilidad, en su música para el Salmo II, versículo 11: «Servid al Omnipotente con miedo, y regocijaos con temblor». Y también aquí, en realidad, la expresión consiste menos en la música misma que en su amortiguamiento, contención, casi pudiera decirse en su empavorecimiento, tal como sabe hacerlo en este pasaje, magistralmente, el coro de la catedral de Berlín. Lo más que la música puede alcanzar en este respecto lo alcanza el Madrigal-Chor, de Berlín, en el *Popule Meus* de Tomás Luiz. Aquí el primer coro canta el trisagio: *agios theos, agios ischyros, agios athanatos,* al que replica el segundo coro con la traducción latina: *Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus inmortalis.* También esta réplica va apagándose en estremecido y amortiguado temblor. Pero el trisagio mismo, cantado por invisibles cantores en un lejano trascoro, con voz pianísima, como un cuchicheo que fluctúa por el espacio, es, ciertamente, una reproducción fidelísima de la escena del capítulo VI de Isaías.

11. Lo numinoso en el Antiguo Testamento

El aspecto demoníaco en Yahveh. -Yahveh y Elohim. -Isaías. -El Dios «vivo» y el «Dios de los filósofos». -Ezequiel. -El Dios irracional de Job

Aunque en toda religión en general palpitan los sentimientos de lo irracional y numinoso, sin embargo, en ninguna de tan sobresaliente manera como en la semítica, y sobre todo en la bíblica. Aquí lo misterioso vive y se agita en las representaciones de lo demoníaco y angélico de que está rodeado, dominado y penetrado este mundo, como de algo que le es heterogéneo en absoluto; se hace más intenso en la espera del fin y en el ideal de un «reino de Dios» que se contrapone a lo natural, ya como lo futuro en el tiempo, ya como lo eterno, y siempre como algo maravilloso y heteróclito; en fin, lo misterioso caracteriza la naturaleza de Yahveh y Elohim, que es también el «padre celestial» de Jesús, y que, como tal, no pierde su naturaleza de Yahveh, sino que la cumple y realiza.

El estadio inferior del sentimiento numinoso, el pavor demoníaco, está superado, desde largo tiempo atrás, en los profetas y salmistas. Mas tampoco falta alguna que otra reminiscencia de aquel sentimiento inferior en la vieja litera-

tura narrativa. El relato del segundo libro de Moisés (capítulos IV, 26), de cómo Yahveh, colérico, ataca a Moisés en la noche y quiere quitarle la vida, conserva todavía ese carácter. A nosotros nos produce una impresión casi pavorosa, brujesca. Mirado desde el punto de vista de una devoción más desarrollada, este relato y otros análogos dan la impresión de que todavía no existe en ellos religión, sino prerreligión, miedo vulgar a los demonios o cosa por el estilo. Pero aquí hay un equívoco.

El miedo vulgar a los demonios se referiría a un demonio en el estricto sentido de la palabra, que es sinónima de duende, espíritu del dolor, espíritu maligno y que se opone a lo divino. Pero un demonio de esta especie no ha sido punto de tránsito y eslabón en la cadena evolutiva del sentimiento religioso, como tampoco lo ha sido el fantasma. Lo mismo que éste, es el demonio un mugrón apócrifo de las creaciones fantásticas, debidas al sentimiento numinoso. De ese demonio ha de diferenciarse el *daimon* en sentido más general; el *daimon* nunca es un Dios, pero tampoco un Contra-Dios, un Anti-Dios, sino un Ante-Dios, un Pre-Dios; es decir, un estadio inferior, todavía latente y encubierto, del numen, que después se desarrolla gradualmente en la forma más elevada de Dios. En los relatos citados encontramos las resonancias de este grado inferior de la religión.

Aún más: para entender en esto la situación real podemos ayudarnos de dos indicaciones. La primera, lo que hemos dicho anteriormente sobre la capacidad que tiene lo terrible en general para llamar y atraer hacia sí el sentimiento numinoso y expresarlo. Y la segunda, que un hombre dotado excepcionalmente para la música, mientras no pasa de principiante puede sentirse arrebatado deliciosamente por el son de la zampoña o del organillo, y, sin embargo, cuando alcanza la perfección musical, probablemente las dos cosas se le hacen insoportables. Pero si reflexiona sobre la *cualidad* de sus dos emociones, la anterior y la actual, notará que en ambas ha

sido conmovida una misma faceta de su alma, y que la elevación de su sensibilidad musical a un grado superior no se ha verificado por salto desde una cosa a otra distinta, sino por un proceso que llamamos *evolución* o *maduración,* sin que estemos en condiciones de decir mucho acerca de su naturaleza. Si escuchásemos hoy la música del tiempo de Confucio, probablemente no nos parecería más que una sucesión de ruidos extraños. Y sin embargo, Confucio habla del poder de la música sobre el alma como hoy no se puede hacer mejor, y acierta a expresar su emoción de modo que todavía hoy la podemos reconocer merced a su identidad con la nuestra. Lo más sorprendente en este respecto es el talento natural de muchos pueblos salvajes para nuestra música, la cual comprenden fácilmente, captan, gozan y practican con fruición tan pronto como llega a su oído. Esta disposición no brota en ellos en el momento de escuchar nuestra música por una especie de heterogenia, epigénesis u otro milagro semejante, sino que ya existía simplemente en su interior como una prenda o dote natural que cuando el estímulo le hiere, se estremece, despierta y evoluciona. Es la misma que se había manifestado ya anteriormente en otras formas primitivas más toscas. Aunque nosotros, con nuestro gusto musical más cultivado, con frecuencia no podemos reconocer, en esta forma tosca y primitiva de la música, una verdadera música, sin embargo, ya era la manifestación del mismo instinto, del mismo aspecto del espíritu.

Igual acontece cuando en nuestros días el temeroso de Dios no reconoce fácilmente, o no reconoce en absoluto en el pasaje citado (libro segundo de Moisés, cap. IV), afinidad alguna con su sentimiento. Es éste un punto de vista que se ha de tener muy presente cuando se estudia la religión de los primitivos, mas siempre con cuidado, porque pueden sacarse de ello conclusiones muy falsas y se corre el peligro de confundir los grados inferiores de la evolución con los más elevados y acortar la distancia intermedia. Pero prescindir de este punto

de vista es todavía más peligroso y, por desgracia, muy corriente[1].

Los nuevos investigadores pretenden descubrir una diferencia de carácter entre Yahveh, el severo, y Elohim, el patriarcal y familiar. Y este intento tiene algo de muy evidente. Supone Soderblom que la causa de ello es que la representación de Yahveh[2] procede de representaciones «animistas». No niego la importancia que tienen las representaciones «animistas» en el curso de la evolución religiosa. Incluso en este respecto voy mucho más lejos que él, que ha tenido que explicarlas como una especie de «filosofía» primitiva, y eliminarlas, por tanto, de la esfera de las creaciones imaginarias específicamente religiosas. En mi hipótesis encajaría perfectamente que allí donde existían ya formadas las representaciones animistas, éstas pudieron ser, en la cadena de los estímulos, un eslabón muy importante para provocar y libertar del sentimiento numinoso el aspecto entitativo que en él yace oscuramente. Pero lo que diferencia a Yahveh de El-Schaddaj-Elohim no es que aquél sea *ánima,* sino que en él predomina la numinoso sobre lo racional y familiar, mientras en el último predomina el lado racional sobre lo numinoso. Ésta es una diferencia conforme a la cual pueden distinguirse también tipos generales de dioses. Respecto a Elohim sólo puede hablarse de un estar dominado en él lo numinoso, no de una falta absoluta del componente numinoso. Elohísticos son el relato, auténticamente numinoso, de la aparición de Dios en la zarza ardiente y el típico versículo (libro segundo de Moisés, capítulo III, 6): «Entonces Moisés cubrió su rostro porque tuvo miedo de mirar a Elohim».

La rica abundancia de rasgos (aquí pertinentes) de la vieja representación israelita de Dios que pudiéramos añadir es-

1. Marett suministra a este respecto nuevas e importantes contribuciones.
2. Sólo el rudimento, pero no la plena representación de Yahveh.

tán dados con tal copia en el Diccionario: *La religión en la historia y en la actualidad* (tomo segundo, páginas 1530 a 2036), que basta con referirse aquí a ellos. Con la venerable religión de Moisés comienza al punto, en medida siempre creciente, el proceso de moralización y racionalización universal de lo numinoso y su consumación en el propio y cabal sentido de lo santo. Se perfecciona en las profecías y en los evangelios. Y en esto reside la singular nobleza de la religión bíblica, que ya en el segundo Isaías puede alzar su pretensión fundada a ser una religión mundial. Ya aquí demuestra su clara superioridad, por ejemplo, sobre el islamismo, cuyo Allah es exclusivamente *numen*, y que bien visto es el mismo Yahveh en su forma premosaica, sólo que en tamaño aumentado. Ahora bien, esta moralización y racionalización no es superación de lo numinoso, sino superación de su exclusivo predominio. Ella se realiza *dentro* de lo numinoso y queda *incluida* en ello.

El mejor ejemplo de íntima infiltración de uno por otro es el libro de Isaías. Lo que ya se deja ver en su visión (cap. VI) penetra con sensible pujanza toda su predicación, y nada es tan significativo como que en ella se consagra y prevalece, como expresión favorita para la divinidad, la expresión «El Santo de Israel» y otras semejantes en su misterioso poder. Esto perdura en toda la tradición de Isaías, en el segundo Isaías, capítulo XL a LXVI. Cierto es que, si en algún lado encontramos la bondad, omnipotencia, sabiduría y confianza divina, entendidas por modo conceptual y claro, es en el segundo Isaías. Pero éstos son precisamente predicados del «Santo», cuyo insólito nombre repite el segundo Isaías cincuenta veces, y siempre en los lugares donde puede producir más honda impresión.

Además de la «santidad» de Yahveh empléanse expresiones afines, tales como su furor, su celo, su cólera, su fuego devastador. Todas ellas significan no tan sólo su justicia vengadora ni tampoco tan sólo el Dios que obedece a su temperamento

y vive en intensa pasión, sino todo ello, a la vez, impregnado y transido del carácter tremendo, mayestático, misterioso y augusto de su irracional esencia divina. Lo mismo puede decirse de la expresión el «Dios viviente». Su vivacidad tiene un sensible parentesco con su arrebato, su celo y se manifiesta en ella como en toda su pasión[1].

Por su atributo de vida este Dios es distinto de cualquier especie de «razón universal» pura; él es ese ser que se sustrae a toda posibilidad de filosofía; ese ser, en definitiva irracional, que alienta en la conciencia de todos los profetas y mensajeros de la Antigua y Nueva Alianza. Y dondequiera que se ha luchado después contra el Dios de los filósofos y en pro del Dios viviente, del Dios que se encoleriza y ama, del Dios de los afectos, siempre se ha acudido, inconscientemente, en busca de apoyo al núcleo irracional del concepto bíblico de Dios contra su racionalización exclusiva. Y hasta cierto punto se tenía razón. Pero no se tenía razón y se cayó en el antropomorfismo en cuanto se defendió la cólera y los afectos; en vez de la «Cólera» y los «Afectos», y se desconocía su natura-

1. Véase 5.ª de Moisés, *capítulo V, 23: «Porque ¿qué es toda carne para* que oiga la voz del Dios viviente, que habla de en medio del fuego como nosotros la oímos y *viva?»*. Véase también *Josué*, III, 10; 1.º de Samuel, XVII, 26, 36; 2.º de los Reyes, XIX, 4; *Isaías*, XXXVII, 4, 17; Jeremías, X, 10: «Es Dios vivo... A su ira tiembla la tierra, y las gentes no pueden sufrir su saña»; Jeremías, XXIII, 36; 2.º de los Macabeos, VII, 33; Mateo, XXVI, 63 (el juramento por el Dios viviente, el espantoso y terrible); Hebreos, X, 31: «Horrenda cosa es caer en las manos del Dios vivo». En la idea de un Dios que se venga, culmina y se perfecciona la representación del Antiguo Testamento, que presenta a Dios como terrible y viviente. Su expresión más cruda es la imagen casi espantosa del «pisador de lagar». Isaías, LXIII, 2: «¿Por qué es bermejo tu vestido y tus ropas como del que ha pisado en un lagar? Pisado he yo solo el lagar, y de los pueblos nadie fue conmigo; pisélos con mi ira y hollélos con mi furor, y su sangre salpicó mis vestidos y ensució todas mis ropas». La misma terrible imagen se repite en el Nuevo Testamento en Apocalipsis, XIX, 15: «Pisa el lagar del vino del furor».

leza numinosa tomándolos por predicados «naturales», sólo que llevados a lo sumo y absoluto, en lugar de comprender que únicamente valen, a manera de denominaciones ideogramáticas de algo irracional, a manera de símbolos indicadores del sentimiento.

Lo numinoso, en su aspecto mirífico revela, principalmente en Ezequiel, la fuerza de que dispone para incitar y sostener la tensión de la fantasía. Los sueños e imágenes de Ezequiel, su fantástica descripción de la esencia de Yahveh y de su corte, son aquí pertinentes. En su amplitud y en su carácter, intencionadamente fantástico, constituyen un precedente y un ejemplo de la tendencia religiosa hacia el misterio; tendencia que ya va convirtiéndose en apócrifa y que se vierte en las correspondencias antes explicadas de lo raro, sorprendente, milagroso y fantástico. Esta realización e hipertrofia del sentimiento mirífico abre camino al «milagro», a la afición por lo milagroso, a la leyenda, al mundo apocalíptico y místico del ensueño; todas ellas, es cierto, irradiaciones de la religiosidad misma, pero refractadas en un medio turbio, sustitutivo de la forma legítima, que acaban de modo vulgar, y con sus excrescencias recubren e invaden el puro sentimiento numinoso e impiden su verdadero y espontáneo movimiento.

Pero el aspecto misterioso y augusto de lo numinoso vuelve a encontrarse con insólita pureza en el capítulo XXXVIII del libro de Job, que figura entre los más notables de la historia de la religión. Job ha pleiteado con sus amigos contra Elohim, y sostiene frente a ellos su causa. Éstos han tenido que callarse a sus razones. Entonces aparece el propio Elohim para defenderse por sí mismo. Y lleva su defensa con tal fortuna, que Job se declara vencido; y vencido realmente y por derecho, y no tan sólo forzado al silencio por la mera prepotencia. Pues Job declara: «Por tanto, me aborrezco y me arrepiento en el polvo y la ceniza». Ésta es la señal que atestigua el estar convencido íntimamente, no en el

abatimiento impotente la abdicación ante la mera superioridad.

En el pasaje no se manifiesta aquel estado de ánimo que incidentalmente resuena en la Epístola a los romanos (IX, 20) de San Pablo: «Mas antes, ¡oh, hombre!, ¿quién eres tú para que alternes con Dios? ¿Dirá el vaso de barro a quien lo labró "por qué me has hecho tal"? ¿O no tiene potestad el alfarero para hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para vergüenza?».

Sería falsificar el pasaje de Job interpretarlo de esta manera. En el capítulo XXXVIII del libro de Job no se renuncia a justificar a Dios ni se confiesa la imposibilidad de hacerlo, sino, por el contrario, se declara que debe darse una justificación plausible de Dios, y una justificación que sea *mejor* que la de los amigos de Job y aun de tal naturaleza que pueda convencer hasta a un Job, y no sólo convencerle, sino serenar su espíritu ahogado por la duda. Pues en la rara emoción que Job experimenta ante la revelación de Elohim hay también una distensión interior de su tormento espiritual y un apaciguamiento. Y este apaciguamiento será bastante por sí solo para resolver el problema del libro de Job sin necesidad de la reposición de Job en el capítulo XLII, que sólo es un suplemento posterior añadido a la verdadera recompensa. ¿Pero cuál es este extraño elemento que aquí produce a la par la justificación de Dios y el apaciguamiento de Job?

Cierto es que en el discurso de Elohim resuena a la vez todo lo que puede esperarse en circunstancias semejantes: la apelación y referencia a la suprema potestad de Elohim, a su excelsitud y grandeza, a su eminente sabiduría. Esta última podría resultar una solución plausible, racional, si rematase en proposiciones tales como: «Mis caminos son más altos que vuestros caminos; con mis actos persigo fines que vosotros no comprendéis»; por ejemplo: el designio de probar y purificar a los fieles, o bien un objetivo universal al cual deben plegarse los individuos. Partiendo de un concepto racional se aspi-

ra formalmente a que el diálogo tenga este remate. Pero no ocurre nada de esto. Ninguna de estas consideraciones que aluden a fines más altos forma el sentido del capítulo. En última instancia se invoca otra cosa harto distinta de las que pueden ser contenidas en conceptos racionales, invócase la maravilla, el prodigio absoluto, que está sobre todo concepto, aun sobre el concepto de una finalidad divina; es decir, el misterio en su forma pura e irracional, tanto en la forma de *mirum* como en la forma de paradoja.

En favor de esta tesis hablan los magníficos *ejemplos* del libro de Job con un lenguaje muy claro. El águila que anida en la roca y hace de su picacho atalaya desde donde acecha la presa, cuya sangre chupan sus polluelos «y que allí está donde hubiere cadáveres», no es ejemplo de una sapiencia que medita fines y que todo lo prepara con prudencia y sutileza. Este águila es más bien lo extraño y maravilloso, a cuyo través se intuye el prodigio de su creador. Asimismo aparece el avestruz, con sus misteriosos instintos, en el versículo 16. Tal como se describe en este pasaje, más bien es una contrariedad de la contemplación racional, y poco sentido finalista puede deducirse de estas expresiones:

> El avestruz bate sus alas alegremente.
> ¿Es pluma y flojel *devoto?*
> No; abandona en la tierra sus huevos,
> olvídase de que los pisará el pie.
> Endurécese para con sus hijos como si no fueran suyos.
> Porque Dios le privó de sabiduría
> y no le dio inteligencia.

Igual ocurre con la cabra montés del versículo 4 y el asno salvaje del versículo 8. Ambos son animales cuya perfecta *dysteleologia* ('contradicción a fines') se describe magníficamente en los pasajes citados, pero que con sus misteriosos instintos y su enigmática conducta son tan maravillosos y aluden tan directamente al misterio como las gamuzas (vers. 1)

y los ciervos (vers. 4) y como la *sabiduría* de los relámpagos (cap. XXXVIII, 36), y la *inteligencia* de los signos celestes, con su misterioso ir y venir, aparecer y desaparecer, formarse y desvanecerse, o como las extrañas Pléyades, altas en el cielo, y Orión y Arturo con sus hijos. Se cree que la descripción del hipopótamo y del cocodrilo (cap. XLI, 15 y ss.) ha sido intercalada después. Acaso sea ello cierto. Pero entonces ha de concederse también que el intercalador ha sentido hondamente la intención que inspira todo el capítulo. No hace más que expresar, sólo que con mayor crudeza, lo que dicen los otros ejemplos. Si éstos presentan *portentos*, él ofrece *monstruos*. Ahora bien, lo monstruoso es justamente lo misterioso en grado superlativo. En verdad para la divina sapiencia, tomada en el sentido de una sabiduría que medita fines, estas dos criaturas serían los dos ejemplos más desgraciados que puedan imaginarse. Pero en ellos, lo mismo que en los anteriores, y en general en toda la composición, tono y sentido del pasaje, está expresado de mano maestra el carácter estupefaciente, casi demoníaco, ininteligible y enigmático del eterno poder creador, su incalculabilidad, su absoluta heterogeneidad, que se mofa de todos los conceptos, y que, a pesar de ello, fascina y mueve el ánimo en toda su hondura[1].

En ellos aparece y se manifiesta el misterio, a la vez como fascinante y como augusto. Estos dos aspectos palpitan también aquí, no en claros conceptos racionales, sino en el tono, en el entusiasmo y ritmo de toda la composición. Todo el pasaje se propone dar la impresión de lo fascinante y de lo augusto. En estos dos elementos reside la justificación de Dios y al mismo tiempo el apaciguamiento del alma de Job y su contento. Pues el simple misterio sería solamente lo que hemos llamado antes «lo absolutamente inconcebible». Pero éste

1. No se puede negar que el cocodrilo, como el hipopótamo, monstruos de la naturaleza, siguen siendo todavía para nosotros de cierto interés numinoso. A lo menos, son verdaderos animales del diablo.

conseguiría a lo más confundir a Job y paralizarle la lengua, pero no dejarle íntimamente persuadido. Lo que Job aquí siente es más bien un valor propio positivo, pero inefable, y lo incomprensible adquiere así también valor, pero un valor relativo al anterior. Lo *mirum* es al mismo tiempo *admirandum* y *adorandum*. Ese valor no puede ser equiparado a la idea humana que busca el sentido y fin inteligible de las cosas, sino que persiste sumido en su misterio propio. Pero puesto que se hace sensible, Elohim queda justificado y aquietado el espíritu de Job.

(En un escritor moderno encontramos una réplica auténtica de esta emoción de Job, intercalada en un relato novelístico, que produce la mayor impresión. En su novela *Berufstragik*, en la colección «Hinter Pflug und Schraubstok», relata el ingeniero Max Eyth la construcción de un poderoso puente sobre un brazo de mar en la bahía de Enno. Esta obra, verdadero prodigio de ejecución humana, llena de sentido y finalidad, ha sido creada merced a un profundo trabajo cerebral y la más abnegada vocación. El puente ha sido terminado venciendo dificultades infinitas y obstáculos gigantescos. Resiste y desafía las olas y los vientos. Pero un día se desata un ciclón que precipita al puente y a su constructor en el abismo del mar. Lo absurdo y sin sentido parece triunfar sobre lo que está lleno de sentido e intención, de la misma manera que el «destino» parece pisotear con la mayor indiferencia la virtud y el mérito. El novelista cuenta cómo busca el teatro de aquellos horrores, y vuelve a retroceder:

Cuando alcanzamos la extremidad del puente, el tiempo había abonanzado. Por encima de nosotros dilatábase un cielo de color verde azulado y de siniestra claridad. A nuestros pies, como una gran tumba abierta, se abría la bahía de Enno.

El Señor de la vida y de la muerte cerníase sobre las aguas con serena majestad.

Nosotros le reconocimos como se reconoce el peso de su mano. Y el viejo y yo caímos de hinojos ante la tumba abierta y ante Él.

¿Por qué se arrodillaron? ¿Por qué tuvieron que arrodillarse? Ni ante el ciclón, ni ante el ciego poder de la naturaleza, si aun ante lo que no es más que omnipotente, se arrodilla nadie. Pero ante el *misterio* inconcebible, medio patente, medio recóndito, arrodíllase el alma apaciguada sintiendo su hondo por qué y así también su justificación.)

Todavía podríamos indicar otras muchas huellas del sentimiento numinoso en el Antiguo Testamento. Pero un autor que ha escrito hace seiscientos años en igual sentido sobre lo irracional las ha reunido acertadamente. Me refiero a Crisóstomo. Lo encontraremos en los *Ensayos*[1] y no queremos anticipar aquí nada sobre ello.

1. R. Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend*, capítulo I, «Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott».

12. Lo numinoso en el Nuevo Testamento

Lo numinoso en el Evangelio. -La noche de Getsemaní. -San Pablo. -La predestinación. -La elección. -La predestinación expresa el «sentimiento de criatura». -La predestinación en la religión islámica. -La «carne». -Lo numinoso en San Juan: luz y vida

En el Evangelio de Jesús se consuma y perfecciona la aspiración a racionalizar, moralizar y humanizar la idea de Dios, que palpitaba ya desde los tiempos más remotos de la tradición israelita, sobre todo en los profetas y en los salmos y que iba enriqueciendo y colmando lo numinoso cada vez más con los atributos de valores sentimentales, claros y racionales. Así se llegó a la forma insuperable de la «creencia en Dios Padre», tal como existe en el cristianismo. Pero sería un error pensar que esta racionalización significa la *eliminación* de todo sentimiento numinoso. Éste es un equívoco a que conduce la denominación, harto plausible, de «Creencia en Dios Padre», que de seguro no corresponde al espíritu que dominó en la primitiva comunidad. Solamente puede desconocerse esto cuando se priva a la predicación de Cristo de aquello que quiere ser de una a otra punta: el Evangelio del Reino de Dios. Pero las investigaciones más recientes demuestran con toda

certeza, frente a las suavidades y blanduras racionalistas, que el «Reino» es el objeto milagroso en absoluto, lo que se opone al aquí y al ahora, lo heterogéneo y celestial con todos los motivos auténticos del pavor religioso, el respeto temeroso, y el *incentivo* y el *relumbre* del *misterio. Y de él y de su peculiar* índole irradian colores y entonaciones que se vierten sobre cuanto se relaciona con él en alguna manera, sobre los que lo predican, sobre los que lo preparan, sobre la vida y la conducta, que son su condición previa, sobre su predicación y, en fin, *sobre la misma comunidad que lo espera y lo alcanza. Todo* queda, pues, *mistificado,* es decir, todo se hace numinoso. Esto se demuestra irrefutablemente en el nombre que se dan los círculos de sus adeptos; ellos se denominan a sí mismos, y unos a otros, con el «término técnico» numinoso de «los san*tos». Es evidente que no quieren significar con esta palabra* los hombres moralmente perfectos. Más bien significa los que participan en el misterio del «fin de los tiempos». Constituye la antítesis clara e inconfundible a «los profanos» de que antes hemos hablado. Por esta razón pueden llamarse después *«pueblo sacerdotal», designación propia de una colectividad* ungida y sagrada. Pero la condición previa a todo ello fue dada por el Evangelio, y su pretensión de ser la predicación del reino venidero.

El Señor de este reino es el «Padre Celestial». Y siendo su Señor, no es menos santo, numinoso, misterioso, *qadosh, hagios* y *sacer* que su reino, sino mucho más, y todo ello en el grado sumo. Y en fin, desde este punto de vista, la potenciación y cumplimiento de todo lo que la Antigua Alianza había sentido en el «sentimiento de criatura», en el «pavor santo» y sus análogos. Desconocer esto es convertir el Evangelio en una poesía idílica. Numerosas circunstancias han determinado que este aspecto no se presente en Jesús en forma de una doctrina especial. De otra parte, ¿cómo iba a ocurrírsele *enseñar* aquello que para todo judío, sobre todo para los creyentes en un «Reino de Dios», era lo primero y más evidente, a saber,

que Dios era el Santo de Israel? Jesús tenía que enseñar y predicar lo que no era evidente, lo que constituía su propio descubrimiento y revelación, o sea que, justamente, este Santo es un «Padre Celestial». Este punto de vista había de constituir el núcleo de su doctrina, tanto más cuanto que la contraposición en que se encontraba tenía que llevar ese punto de vista al primer plano. Porque el antagonista histórico, que hizo surgir el Evangelio como de rechazo y contragolpe, fue el fariseísmo con su servil sujeción a las leyes, y Juan, con su manera rígida y ascética de concebir a Dios. Frente a ambos, el Evangelio del Padre y del Hijo pareció yugo más suave y peso más liviano. Y de este sentimiento habían de impregnarse necesariamente las parábolas, los discursos y las predicaciones de Jesús. Pero siempre persiste en ellas como la paradoja más fuerte y digna de adoración, que hay un «Padre nuestro», que está «en los Cielos». Este contraste de un ente misterioso y terrible que está en los cielos, y que, sin embargo, es la eterna y suma voluntad misericordiosa; este contraste resuelto, solucionado, es el que constituye la armonía del verdadero sentimiento cristiano. Y oye mal quien no percibe siempre en esa armonía ese acorde de séptima resuelto.

Es significativo, y a la vez evidente, que la primera plegaria de la comunidad cristiana empieza diciendo: «*Santificado* sea tu nombre». Lo que esta frase quiere decir, en conexión con el sentido bíblico, queda aclarado por las explicaciones anteriores. Es más, en algunos casos suenan también en la predicación de Jesús entonaciones que hacen vislumbrar algo de aquel extraño espanto y *temor* ante el misterio de lo supracósmico de que antes hablamos. Véase, por ejemplo, el pasaje de San Mateo, capítulo X, versículo 28: «Temed antes a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno».

El sonido espantable y tenebroso de esta frase se hace sentir por sí mismo, y se incurre en racionalización, cuando se la quiere referir tan sólo al juez y a su sentencia en el día del jui-

cio. Es la misma nota que resuena plenamente en esta frase de la Epístola a los Hebreos, capítulo X, versículo 31: «Horrenda cosa es caer en las manos del Dios vivo». Y esta otra, de la misma Epístola, capítulo XII, versículo 29: «Porque nuestro Dios es fuego consumidor».

(Esta transformación de la frase del Deuteronomio, IV, 24: «Porque Yahveh tu Dios es fuego consumidor», en «Porque nuestro Dios es fuego consumidor», ofrece un contraste que estremece y penetra de horror. Y cuando la ocasión lo exige, también retorna en la predicación de Jesús la «venganza» del Dios del Antiguo Testamento, sin embozo, al descubierto, tal como ella era. Véase San Mateo, XXI, 41: «A los malos destruirá miserablemente».)

En fin, también a la luz y sobre el fondo de este sentimiento numinoso, con su aspecto misterioso y tremendo, debe contemplarse la lucha íntima de Cristo en la noche de Getsemaní, si se quiere concebir y revivir lo que ocurre realmente en su espíritu. ¿Qué significa este temor, esta vacilación que conmueve hasta el fondo de su alma, esta congoja próxima a la muerte, este sudor que llueve sobre la tierra como gotas de sangre? ¿Es el vulgar temor a la muerte? Pero ¿en quién? ¿En aquel que ve la muerte ante sus ojos desde hace semanas, y que ha celebrado con clara conciencia la última cena con sus discípulos? No; aquí no se trata del miedo a la muerte. Aquí es el espanto de la criatura ante el misterio tremendo, ante el enigma terrorífico. Y vienen al pensamiento, como paralelos y anticipaciones patentes, las viejas leyendas de Yahveh, que asalta de improviso en la noche a Moisés, su servidor, y de Jacob, que luchó con Dios hasta la mañana. «Él ha luchado con Dios, y ha vencido.» Ha luchado con el Dios de la cólera y del furor, con el NUMEN, el cual es a pesar de eso MI PADRE. En verdad, aun aquel que no crea encontrar de nuevo el Santo de Israel en el Dios de los Evangelios, por fuerza ha de descubrirlo aquí si no es ciego.

Ya nos hemos referido a la atmósfera de numinosa tonalidad que se encuentra en San Pablo. «Dios vive en una luz

adonde nadie puede llegar.» El carácter superlativo del concepto y sentimiento de Dios conduce a San Pablo al vocabulario y a las emociones peculiares de la mística[1]. Pero, en general, alienta en los sentimientos generales de entonación entusiasta y en el uso pneumático de las palabras, que trascienden del lado únicamente racional de la devoción cristiana. Su desvaloración «dualista» de la carne, como de todo lo creado en general, es la exaltación máxima de aquella desestima numinosa de sí propio a que nos referimos anteriormente. Esas catástrofes y peripecias de la vida sentimental, esa tragedia del pecado y de la culpa, ese fervor de emoción beatífica, solamente puede darse y solamente se comprende en el terreno de lo numinoso. Y así como en San Pablo la *orgé theoy* (la 'cólera divina') es algo más que la mera reacción de la justicia vindicativa, y está penetrada del carácter tremendo de lo numinoso, así también, en el lado opuesto, el poder fascinante del amor divino que saca de quicio al espíritu y le arrebata al tercer cielo es algo más que el grado sumo del sentimiento naturalmente filial en el hombre.

La *orgé theoy* ('la cólera divina') se hace sentir intensamente en el sublime pasaje de la Epístola a los Romanos, capítulo I, versículo 18 y siguientes. («Porque manifiesta es la ira de Dios del cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen la verdad con la injusticia», etc., etc.). Al punto volvemos a reconocer aquí el Yahveh celoso y colérico del Antiguo Testamento, sólo que ahora lo vemos en la forma del Dios grandioso de la historia y del mundo, terrible y violento, que desfoga su flamígera cólera sobre todo el mundo. Ver-

1. Como definición provisional de la mística yo diría que la mística es religión, pero con unilateral predominio de sus elementos irracionales, exaltados todos ellos a la vez hasta lo *excesivo.* Una religiosidad adquiere «coloración mística» cuando tiene propensión a la mística. En este sentido, el cristianismo de San Pablo y San Juan no es «mística», pero sí religión teñida de misticismo. Y con entera razón.

daderamente irracional y hasta sublime en su horror es la concepción de que el Airado castiga los pecados condenando «a pecar todavía más». Por tres veces repite San Pablo este pensamiento, que una consideración exclusivamente racional no podría soportar: «Por lo cual también Dios los entregó a inmundicia, en las concupiscencias de sus corazones, de suerte que contaminaron sus cuerpos entre sí mismos». «Por esto Dios los entregó a efectos vergonzosos.» «Y como a ellos no les pareció tener a Dios en su noticia, Dios los entregó a una mente depravada para hacer lo que no conviene, estando atestados de toda iniquidad.»

Para sentir todo el peso de estas intuiciones es preciso olvidar el tono de nuestra dogmática y de nuestro templado catecismo y revivir el terror que los judíos pudieron sentir ante la furia de Yahveh, los helenos ante el espanto de la *Heimarmene* (el 'destino'), y, en general, el hombre antiguo ante la *ira deorum.*

Aún hemos de detenernos con mayor atención en la doctrina de la predestinación de San Pablo. El «racionalista» siente inmediatamente, al rozar la idea de la predestinación, que ha penetrado en la esfera de lo irracional. Por lo menos se opone a ella violentamente. Y con razón, porque desde un punto de vista racional es absurda y escandalosa. Acaso el racionalista pueda acceder a las paradojas de la Trinidad y de la Cristología; pero la predestinación siempre será para él el escollo más grave.

Claro que no ocurre así cuando se expone en la forma en que suele exponerse desde Schleiermacher, a la zaga de Leibniz y Spinoza. Dicha forma consiste en capitular lisa y llanamente ante las leyes naturales y las *causæ secundæ,* y en dar por buena la pretensión de la moderna psicología, según la cual todos los actos y decisiones humanas dependen de la coacción de los estímulos, de suerte que el hombre no es libre, sino que está predeterminado. Y esta predeterminación por la naturaleza es equiparada a la potencia divina que en todo

actúa; de modo que, en suma, la intuición profundamente religiosa (que nada sabe de leyes naturales) de la providencia divina queda reducida al pensamiento trivial y científico de un engranaje de causas y efectos con universal validez. No puede haber especulación más apócrifa, falsificación más sustancial de las concepciones religiosas. El racionalista no puede estar en modo alguno predispuesto contra ella. Es pura y rotundamente racionalista; pero al tiempo implica la extirpación completa de la idea religiosa de la predestinación.

Pero esta misma idea surge de dos maneras y se presenta en dos formas bien diferentes. Por esta razón debiéramos designarlas también con dos nombres distintos y precisamente diferenciados. Una de estas ideas es la de «elección», la otra -esencialmente distinta- es la verdadera «predestinación».

La idea de «elección», es decir, de haber sido escogido por Dios y propuesto para la «salvación», surge inmediatamente como pura expresión de la emoción religiosa de la gracia. El tocado de la gracia siente y reconoce -en medida cada vez mayor, cuanto más se mira a sí mismo- que no debe su nueva condición a su conducta y esfuerzo, sino que, sin haber puesto en ello su voluntad y su poder, participa de la gracia y ésta le posee, impulsa y guía. Y hasta sus decisiones y asensos más íntimos son para él, sin que por esto pierdan su carácter de libres, algo que experimenta más bien que algo que hace. En toda acción propia descubre en obra la acción y la elección del amor salvador, y reconoce sobre sí mismo un eterno decreto de la gracia, que justamente es la preelección. Ésta no es más que preelección para la salvación. No tiene nada que ver con la *prædestinatio ambigua,* con la predestinación de todos los hombres o a salvarse o a perderse. La consecuencia racional y lógica de que si Dios le escoge a él y no a otro debe inferirse que destina a unas almas a la bienaventuranza y a otras a la pena eterna no se deduce en este caso, ni se debe deducir, puesto que se trata de una intuición religiosa, que, como tal, existe únicamente por sí y vale únicamente

por sí, pero escapa a toda sistematización y silogismo, tanto que sería desvirtuarla por completo el intentar sistematizarla. Con razón dice Schleiermacher a este respecto en sus discursos sobre la religión: «Toda intuición religiosa es obra que existe por sí misma... y nada sabe de deducciones y eslabonamientos lógicos»[1].

De esta «elección» es muy distinta la predestinación tal como aparece en San Pablo. Epístola a los Romanos, IX, 18: «*De manera que del que quiere tiene misericordia, y al que* quiere endurece».

Es cierto que en este pasaje resuena también la idea de la elección que, precisamente, es muy fuerte en San Pablo. Pero la reflexión del versículo 20 ya está notoriamente en otro tono que no concierta con el de la elección. «Mas antes, oh hombre!, ¿quién eres tú para que alternes con Dios? Dirá el vaso de barro al que le labró: "¿Por qué me has hecho tal?"»

Ésta es una reflexión que no encaja, de ninguna manera, en los pensamientos de la «elección». Pero todavía menos procede de una «teoría» abstracta sobre la omnicausalidad de Dios como la que aparece en Zwingli, que sirve de fundamento, es cierto, a una doctrina de la predestinación, pero a una predestinación que más bien es una especulación filosófica producto del ingenio, que un resultado del sentimiento religioso inmediato. Existe de hecho este sentimiento, y es él quien sirve de base a la doctrina de San Pablo. Reconocemos en ella fácilmente el sentimiento numinoso ante el misterio tremendo; y su carácter peculiar, tal como se nos presentó en el relato de Abraham, se repite aquí de nuevo con insólita intensidad. Pues la idea de la predestinación, en su pleno sentido religioso, no es otra cosa que la expresión propia de aquel sentimiento de criatura, de hundirse y «tornarse nada» (con todas

1. Schleiermarcher, *Reden über die Religion (Discursos sobre la religión)*, publicados por R. Otto, 4.ª ed., pp. 37-38, Gotinga, 1920.

las fuerzas, pretensiones y obras) frente a lo supracósmico como tal. El numen, sentido como prepotente, se hace todo en todo. En cambio, la criatura se convierte en nada, juntamente con su ser, sus actos, afanes, correrías, proyectos y decisiones. La expresión clara de este sentimiento de hundimiento y aniquilación ante el numen es la confesión de la impotencia en un lado, y de la omnipotencia en otro; de la vanidad de toda elección propia allá, y de la preelección y determinación universal acá.

Pero predestinación, como absoluta prepotencia del numen, no tiene nada que ver con la «voluntad no libre». Por el contrario, se enfrenta muy a menudo con la voluntad libre de la criatura y sólo merced a esta resalta con suficiente relieve: «Quiere todo lo que quieras y puedas; planea, elige; todo acontecerá como deba y como está premeditado»; ésta es la primera y auténtica expresión de la idea. El hombre, con sus obras y decisiones libres, queda reducido a nada frente al poder eterno. Y éste crece y adquiere las dimensiones de lo inmensurable, justamente porque ejecuta su sentencia, a pesar de la libre volición humana. Justamente este aspecto de la cuestión es el que subrayan con toda intención muchos ejemplos de relatos islámicos, intentando explicar la inexorabilidad de los decretos de Allah. Ya pueden los hombres proyectar, elegir y rechazar, porque hagan lo que hagan y elijan lo que elijan, la voluntad de Dios se cumple, día por día y hora por hora, según estaba predeterminado. No quiere decirse con esto que la voluntad de Dios sea una actividad universal que todo lo mueve, una actividad única frente a la cual no existe otra, sino que la obra y opción eterna supera y manda sobre la voluntad de la criatura, por libre y enérgica que ésta sea.

Así narra el comentador del Corán, Beidhawi:

Una vez Asrael, el ángel de la muerte, entró en casa de Salomón y fijó su mirada en uno de los amigos de éste. El amigo preguntó: «¿Quién es?». «El ángel de la muerte», respondió Salomón. «Parece que ha fijado sus ojos en mí –continuó el amigo–. Ordena entonces al viento que me lleve consigo y me pose en la India.» Salomón así lo hizo. Entonces habló el ángel: «Si le miré tanto tiempo fue por-

que me sorprendió verle aquí, puesto que he recibido orden de ir a buscar su alma a la India, y, sin embargo, estaba en tu casa, en Canaán».

Ésta es una predestinación que presupone la libre voluntad como fondo sobre el cual ha de realizarse. Por muy libremente que el hombre proyecte, Allah ha puesto su contramina. Por esto dicen los versos de Mesnevi:

Muchos caen en la miseria por querer escapar de ella;
tropiezan con el dragón al huir de la serpiente.
Aquél tiende la red y se aprisiona a sí mismo.
Lo que se imagina que es su vida, es lo que le bebe la sangre del
[corazón.
Cierra las puertas cuando ya el enemigo está dentro.
Como Faraón, por huir de la desgracia,
vierte la sangre de muchos inocentes,
cuando el que busca[1] ya está en su palacio[2].

Cuando aquel sentimiento de criatura se exalta más aún y se sobrepuja (y entonces, a menudo, se enlaza con reflexiones teóricas) es cuando surgen las ideas de una divinidad que actúa absolutamente en todo y actúa ella sola. De la mano de estas ideas se llega en seguida a la mística, y sólo es una consecuencia posterior el que se aplique en la mística sus especulaciones características sobre el ser. No sólo el obrar, sino también la auténtica realidad, el pleno ser, es negado a la criatura, en cuanto se atribuye todo ser, toda plenitud de existencia, a lo que *es* en absoluto. Esto es lo único que *es* realmente. Y todo ser de la criatura es solamente o una función de ese Ser –que le infunde esencia– o, en general, una apariencia. Este razonamiento se descubre con claridad meridia-

1. Se refiere a Moisés niño.
2. Para ambos pasajes, véase G. Rosen, *Mesnevi des Dschelal eddin Rumi*, Múnich, 1923, pp. 166 y 171.

na en la mística de Geulinx y los ocasionalistas. *Ubi nihil vales, ibi nihil velis.* Y en el mismo San Pablo apunta incidentalmente este brote místico, en sus misteriosas palabras sobre el fin de todas las cosas: que «Dios será todo en todo». Pero el pasaje de la Epístola a los Romanos nos conduce exclusivamente a la idea de la predestinación, la cual no es otra cosa que un exaltado «sentimiento de criatura», y su expresión conceptual, hondamente arraigado en lo numinoso.

La exactitud de esta afirmación puede comprobarse por la consideración siguiente. Si, en efecto, el sentimiento de lo numinoso en la forma de sentimiento de criatura es realmente la verdadera raíz de la idea de la predestinación, es natural que también aquella religiosidad, en cuya idea de Dios preponderе casi exclusivamente el elemento irracional, se incline y propenda también a la predestinación. Y así ocurre, evidentemente. No existe religión más favorable y aficionada a la idea de la predestinación que la islámica. Y precisamente el carácter específico del Islam estriba en que el lado racional, y aun el propiamente moral de la idea de Dios, no pudo recibir desde su origen la clara y fuerte estampación que recibió, por ejemplo, en el cristianismo o judaísmo. Lo numinoso prevalece en absoluto en la idea de Allah. Se reprocha al islamismo que en él la exigencia moral se presenta con el carácter de lo fortuito y sólo tiene valor merced a la voluntad fortuita de la divinidad. El reproche es justo, ahora que la cuestión no tiene nada que ver con lo fortuito. Más bien se explica porque lo numinoso, incluso el elemento siniestro y demoníaco, prepondera en Allah con tal superabundancia, que aún no está suficientemente templado y esquematizado, como en el cristianismo, por el elemento racional, en este caso el moral. Y justamente por esto se explica también lo que se suele llamar el «fanatismo» de esta religión. Sentimiento salvaje, intensamente excitado, del numen, sin entibiar por el elemento racional; ésta es, dondequiera, la esencia del fanatismo.

Lo que llevamos dicho implica también un juicio de valor sobre la idea de la predestinación. Es ésta una tentativa para expresar en conceptos algo que no se puede en el fondo explicar así. Pero considerada a modo de un nombre que alude a algo misterioso, es imprescindible y legítima. Pero esto se convierte en *summa injuria* cuando se ignora que solamente señala una analogía, y en vez de tomarla a modo de ideograma, se la considera como un concepto adecuado y hasta capaz de sustentar una teoría. En este caso, la idea de la predestinación resulta perniciosa e insoportable en una religión racional como la cristiana, por mucho que se pretenda hacerla inofensiva mediante ingeniosos emolientes.

Hay otro elemento de la doctrina de San Pablo, que, como la idea de predestinación, tiene sus raíces en el sentimiento numinoso: es la desvaloración y menosprecio absoluto de la «carne». La «carne» no es para él otra cosa que la manera de ser toda criatura en general. Y como queda dicho, el sentimiento numinoso desprecia la criatura al compararla con lo *supracósmico,* y la desprecia tanto desde el punto de vista del *ser* como desde el punto de vista del *valor.* En efecto; en el primer aspecto, porque la criatura es «tierra y ceniza», porque es «nada», porque es lo que no vive por sí, lo débil, lo dependiente, lo mortal; en el segundo aspecto, porque es lo profano, lo impuro, lo que no es capaz de tener el valor de lo santo y de acercarse a lo santo. Estas dos maneras de desvalorar las encontramos igualmente en San Pablo. Mas el carácter peculiar con que se presentan en San Pablo consiste únicamente en la *intensidad,* en el grado absoluto de estas desvaloraciones. No importa al caso que este grado de intensidad que alcanza en San Pablo el desprecio de la carne nazca de él mismo o provenga del ambiente «dualista» que le rodeaba. Las deducciones sobre los orígenes y conexiones históricas nada deciden acerca de la esencia y valor de una cosa. Por lo menos puede afirmarse que en las intensas conmociones del sentimiento numinoso en el Antiguo Testamento se encontraban

ya fuertes puntos de apoyo para estimular dicha intensidad. *Basar,* la 'carne', ya es en el Antiguo Testamento, el principio de la expresión «tierra y ceniza», así como de la *impureza* que caracteriza a lo creado frente a lo santo.

Con la misma intensidad que en San Pablo se acusa en San Juan la huella de lo numinoso. Cierto es que en él, como a menudo ocurre en los místicos, va amortiguándose el elemento de lo *tremendum.* Sin desaparecer por entero, pues aun en San Juan, *menei he orgé.* Pero tanto más fuerte se presenta el aspecto misterioso y fascinante, justamente en forma mística. Con San Juan, el cristianismo toma y absorbe de las religiones que con él compiten *fos* y *zoe* (luz y vida)[1], y con razón, pues en el cristianismo vuelven por vez primera a su hogar. Pero, ¿qué son? Quien no lo *sienta,* es porque es de mármol. Pero nadie puede *decirlo,* porque son lo superlativo en lo irracional.

Y esto mismo puede decirse de aquellas fórmulas de San Juan que suelen invocar con preferencia los racionalistas; San Juan, IV, 24: «Dios es espíritu». Por virtud de estas palabras tenía Hegel al cristianismo por la religión más elevada, la verdadera religión *espiritual* en que Dios es predicado y reconocido como *espíritu,* es decir, como *razón absoluta.* Pero cuando Juan habla de *espíritu,* de *pneyma,* no piensa para nada en la razón absoluta, sino en aquello que es completamente opuesto al «mundo», a la «carne»; es decir, en el ser celeste, en el ser milagroso, en el misterio y enigma que está por encima de toda razón y de toda inteligencia humana. Piensa en aquel

1. Y lo toma en virtud del derecho del más fuerte. Y en adelante estos dos elementos le pertenecen inseparablemente. Pues, como dice Goethe,

> Cuando un fuerte poder espiritual los elementos
> en sí mismo mezcla, ningún ángel separa
> la naturaleza doble hecha una.

Y mucho menos la crítica filológica.

espíritu que «sopla donde quiere; tú oyes su sonido, mas no sabes de dónde viene ni adónde vaya» (San Juan, III, 8), en aquel espíritu que, por tanto, no está vinculado a Garizim o Sión, y que solamente adorarán aquellos que a su vez viven en «espíritu y en verdad». Precisamente esta fórmula, en apariencia racional, es la que mejor señala el carácter irracional en la idea bíblica de Dios.

13. Lo numinoso en Lutero

La religión en Platón. -Los padres de la Iglesia. -Lactancio. -El aspecto tremendo en Lutero. -Deus absconditus. -Deus ipse. *-El Dios furioso. -El aspecto misterioso en Lutero. -La predestinación. -El aspecto fascinante. -Lutero y la mística. -Lo numinoso en la mística. -Jocobo Böhme*

En el catolicismo, el sentimiento de lo numinoso palpita con fuerza insólita en el culto, en los símbolos de sus sacramentos, en la forma apócrifa de la fe en el milagro y la leyenda, en las paradojas y misterios de su dogma, en el tono platónico, plotínico y dionisíaco de sus ideas, en la solemnidad de sus iglesias y ritos, y, sobre todo, en el íntimo contacto de su religiosidad con la mística. También, aunque con mucha menos intensidad, por razones ya indicadas, en el sistema oficial de su doctrina. Principalmente desde que los *moderni* enlazaron a Aristóteles y el desarrollo doctrinal aristotélico con la doctrina de la Iglesia y le sustituyeron al platonismo, tuvo lugar una fuerte racionalización, a la cual, sin embargo, no siguió ni tampoco correspondió nunca la práctica y la vida de los sentimientos. La lucha en-

tre platonismo y aristotelismo y la persistente hostilidad contra los *moderni* no es, en buena parte, otra cosa que la lucha entre el elemento racional y el irracional de la religión cristiana. En la protesta de Lutero contra Aristóteles y los teólogos modernos, se ve bien claramente que actúa la misma contraposición.

Apenas se conocía directamente a Platón y se le interpretaba a través de San Agustín, Plotino, Proclo, Dionisio y los filósofos árabes. Y sin embargo, estaba inspirada por un correcto sentimiento la elección como lemas, en esta antítesis sentimental, de Platón y Aristóteles. Sin duda el propio Platón contribuyó grandemente a racionalizar la religión. Según su *filosofía,* la divinidad era lo mismo que la idea del *bien;* por tanto, era algo racional y concebible. Pero lo más decisivo a este respecto en el pensamiento platónico es propiamente que la filosofía y la ciencia eran, según él, harto estrechas para abarcar el conjunto de la vida sentimental del hombre. Platón no tiene, en realidad, una filosofía de la religión, sino que capta y aprehende lo religioso, no por conceptos, sino por otros medios: por los ideogramas de los mitos, por el entusiasmo, por el Eros, por la *mania.* Y renuncia a la pretensión de encerrar en un mismo sistema del conocimiento al objeto religioso con el objeto de la *episteme,* es decir, de la razón. Pero no por esto aquel objeto queda empequeñecido, sino, por el contrario, engrandecido. Y al mismo tiempo el elemento irracional del objeto se hace más vivo en el sentimiento, y no sólo en el sentimiento, sino también en la expresión. Nadie ha expresado con más precisión que este maestro del pensamiento la idea de que Dios está sobre toda razón, no solamente por incomprensible, sino también por inaprehensible: «Difícil es encontrar al Creador, e imposible que quien lo ha encontrado dé noticia cabal de Él».

Así dice en el *Timeo,* V, 28. Y en su gran carta escribe estas profundas palabras:

Nunca he escrito sobre ello ni nunca escribiré. Pues no se deja tratar como los objetos de la investigación científica. Es inexpresable por la ciencia. Cuando después de gran trabajo se ha logrado sentirlo, se alumbra súbitamente en el espíritu una hoguera, como si en él hubiese caído una chispa. Esta hoguera se alimenta de sí misma. Muy pocos lograrían entenderme si intentase comunicarlo por escrito. Y a esos pocos les sirve de mejor auxilio una leve sugestión acerca de la manera de encontrarlo por sí mismos[1].

Aristóteles es mucho más teólogo que Platón, pero su espíritu, mucho menos religioso, y en su teología, esencialmente racionalista. Esta misma antítesis se repite en aquellos que toman partido a favor de uno u otro.

Ya en los días de los primeros padres de la Iglesia había experimentado la doctrina de la Iglesia otra influencia que amortiguó el elemento irracional en la idea de Dios. La Iglesia aceptó la teoría antigua de la *apatheia* de Dios[2]. La idea griega de Dios, sobre todo la de los estoicos, estaba construida conforme al ideal del «sabio» que supera y vence sus afectos y pasiones y se hace *apathes.* A este Dios apático se intentó equiparar el «Dios vivo» de la Escritura. Y como ya queda indicado, también por dentro de esta disputa actúa inconscientemente la contraposición entre el elemento racional y el irracional en lo divino. Lactancio es quien más combate contra el «Dios de los filósofos», en su escrito *De ira Dei.* Para ello se sirve, a su vez, de las mismas denominaciones racionales tomadas de la vida sentimental humana, si bien potenciándolas, exaltándolas. Hace de Dios, por así decir, un ánimo colosal, dotado de una vitalidad irritada e irritable. Pero quien así lucha en favor del «Dios vivo» lucha también, sin notarlo, a favor de lo divino en Dios, lo que no

1. Véase Wilamowitz Moellendorf, *Platón,* I, pp. 418 y 643; véase también Platón, Ep. II, pp. 312 D, 314 B, C.
2. Véanse las frías consideraciones de Clemente Alejandrino, en *Strom,* 2, 15; 72, 1 y siguientes.

se agota ni se reduce a idea, orden del cosmos, orden moral, principio del ser o voluntad de un fin. Muchas de sus expresiones tocan y aluden a cosa más alta. Y así dice citando a Platón:

Quid omnino sit deus, non esse quærendum; quia nec inveniri possit nec enarrari[1].
(Lo que sea Dios no se debe preguntar, porque ni se puede descubrir ni tampoco declarar.)

Y gusta de acentuar la incomprensibilidad de Dios:

Quem nec æstimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enimac maior est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi.
(La mente humana no puede estimarlo ni su lengua mortal expresarle. Él es demasiado sublime, demasiado grande para que el pensamiento humano, el discurso humano, pueda comprenderle)[2].

Lactancio usa con preferencia de la expresión «Majestas Dei», y abomina de los filósofos, porque forman falso juicio de «la majestad peculiar» de Dios. Siente el tremendo poder de la majestad divina cuando afirma que Dios se «encoleriza», y demanda como rasgo fundamental de la religiosidad el pavor, cuando dice:

Ita fit, ut religio et majestas et honor metu *constet. Metus autem non est, ubi nullus irascitur*[3].
(Así ocurre que la religión, la majestad y el honor descansan sobre el miedo. Pero no hay miedo donde nadie se encoleriza.)

Lactancio dice que un Dios que no puede encolerizarse tampoco puede amar. Y que un Dios que no puede amar ni odiar es un Dios *immobilis*, pero no el «Dios vivo» de las Escrituras.

1. Opp. ed. Fristsche, p. 227.
2. Ídem., p. 116.
3. P. 218.

En los «Ensayos» primero y quinto, hemos de tratar detenidamente acerca de lo irracional en San Juan Crisóstomo y San Agustín. La vieja polémica de Lactancio contra el «Dios de los filósofos» revive en la Edad Media en la lucha de Duns Scoto en pro del Dios de la voluntad y en pro del valor de la «voluntad» en la religión, y contra el Dios del «Ser», y contra el «conocimiento». Y los elementos irracionales, que todavía están sosegados en Duns Scoto, irrumpen después plenamente en ciertas maneras de pensar propias y específicas de Lutero.

El elemento irracional de la doctrina de Lutero ha sido después extirpado silenciosamente y hoy se le trata de «apócrifo», de «resto escolástico de la especulación nominalista». Pero es extraño que este «residuo escolástico» haya tenido entonces tanta fuerza en la vida sentimental de Lutero, como es bien notorio. En realidad no se trata de un residuo, sino, indudablemente, del fondo misterioso, oscuro y siniestro de su religiosidad, sobre el cual han de ser destacadas y vistas la beatitud y la alegría luminosa de su fe, si se quiere estimarlas en toda su fuerza y profundidad. ¿De dónde ha podido llegarle esta impulsión, del nominalismo o de las tradiciones doctrinales de su orden? A nuestro juicio se trata de una conmoción, por entero original, del sentimiento numinoso, en sus aspectos esenciales que hemos conocido anteriormente. Esto se confirma por el hecho de que todos estos elementos o componentes del sentimiento numinoso se manifiestan en él en su cantidad cabal, y, por tanto, son referidos a una base única y común.

1.º Prescindimos aquí de los mil hilos que enlazan su religiosidad con la mística, hilos primero muy fuertes, después más flojos y nunca rotos por completo. Asimismo prescindimos de la supervivencia del sentimiento numinoso de la religión católica en su doctrina de la Eucaristía –la cual no puede deducirse cabalmente ni de su doctrina sobre la absolución de los pecados, ni de su sumisión al «está escrito»–. Pero fijaremos la atención en sus *miræ speculationes* sobre la parte irrevelable de Dios a diferencia de la *facies Dei revelata*, sobre

la majestad divina y la omnipotencia de Dios en contraposición con su *gratia,* tal como las expone Lutero en *Deo servo arbitrio.* Nada importa averiguar en qué medida recibió Lutero estas doctrinas de Duns Scoto. Ellas se enlazan estrechamente con su vida más íntima y propiamente religiosa; irrumpen en ella con forma propia y original, y en este concepto hemos de examinarlas. El propio Lutero afirma enérgicamente que no las enseña como pendencia de escuela o deducción filosófica, sino porque pertenecen propiamente a la verdadera devoción del cristianismo y hay que saberlas por la fe y el sentimiento. Lutero reprueba la fría cautela de Erasmo, en opinión del cual debiera ocultárselas, por lo menos al pueblo, y las predicaba en sermones públicos (sobre el segundo libro de Moisés al tratar del empedernecimiento del faraón) y las escribe en sus cartas a los habitantes de Amberes. Y antes de su muerte reconoció su escrito *De servo arbitrio,* en que están como una de las obras que tenía por más propias.

«Tener un Dios no es nada más que confiar en él de todo corazón», dice Lutero en el gran Catecismo. Dios es para él aquel «que se derrama en pura bondad». Pero el propio Lutero conoce simas y honduras de la divinidad que acobardan su corazón, ante las cuales se acoge, como una liebre a la hendidura de una roca, a la «palabra», al sacramento, a la absolución, a la consoladora predicación oficial del doctor Pommeranus, y, en general, a toda palabra consoladora, a toda promesa de los salmos y profetas. Este ser espantable, ante el cual su ánimo se encoge en un estado de desasosegado terror espiritual, que se repite a menudo, no es sólo el riguroso juez que demanda justicia. Pues éste es por completo un Dios revelado. Por el contrario es siempre Dios en su parte irrevelable, en la espantosa majestad de su esencia divina, el que hace temblar, no sólo al conculcador de la ley, sino a toda criatura «en su desnudez». Lutero llega incluso a designar este aspecto irracional y terrible de Dios como el *deus ipse, ut est in sua natura et majestate* (en realidad una hipótesis falsa y aventurada, pues el lado irra-

cional de la divinidad no es separable del racional, como si éste le perteneciese menos esencialmente que aquél).

Los pasajes aquí pertinentes de su escrito *De servo arbitrio* son citados muy a menudo. Pero para darse cuenta del carácter casi demoníaco de su sentimiento numinoso, se debe dejar que obre su efecto sobre el ánimo el siguiente pasaje del «Sermón sobre el segundo libro de Moisés», capítulo XX[1]. Nunca le parece a Lutero haber hecho bastante para dar colorido y efecto a los tonos horribles de su texto.

Sí, para el mundo parece así como si Dios fuese un gandul que no hace más que abrir la boca, o un cornudo, un buen hombre que permite a otro dormir con su mujer en su casa y finge que no ve nada.

Pero

devora a uno y *gusta tal placer en ello* que su celo y su cólera le impulsan a devorar a los malos. En cuanto uno de éstos se acerca *no deja nada de él...*, entonces aprendemos que Dios es un fuego abrasador que *consume y arde por todos los costados.*-Éste es el fuego devorador, el fuego glotón[2].-Y si tú pecas, él te corroerá[3].-Pues Dios es un fuego que consume, *devora* y *encela;* esto es, *os mata* como el fuego quema la casa y la deja reducida a ceniza y polvo[4].

Y en otros lugares:

Cuánto tiene que horrorizarse la naturaleza ante semejante majestad divina[5].-Sí, es más horrible y espantoso que el diablo, pues nos trata y nos maneja con violencia, nos martiriza y atormenta y no cuida de nosotros[6].-En su majestad es un fuego consumi-

1. Ed. Erl., 36, p. 210.
2. Ídem, íd., p. 222.
3. Ídem, íd., 231.
4. Ídem, íd., 237.
5. Ed. Br., 1891, p. 50.
6. Ed. Erl., 35, 167.

dor[1].–Ningún hombre puede librarse de que cuando él piensa verdaderamente en Dios, el corazón se le horrorice dentro del cuerpo y se le escape del pecho. Sí, en cuanto él oye nombrar a Dios, se vuelve medroso y encogido[2].

Este Dios es el numen, sentido exclusivamente por sus aspectos tremendo y mayestático. En efecto, cuando al principio de este libro introduje como denominación de uno de los aspectos de lo numinoso lo *tremendum* y la *majestas* fue, en realidad, por recuerdo de los términos empleados por Lutero; los tomé de su *divina majestas* y de su *metuenda voluntas,* que me habían quedado en el oído de mi primer trato con Lutero[3].

Sí, en *De servo arbitrio* he aprendido a entender lo numinoso y su diferencia de lo racional, mucho antes de volverle a encontrar en el *qadosch* del Antiguo Testamento y en todos los momentos de pavor religioso que registra la historia de la religión.

Pero es preciso haber visto *esas* simas y abismos para comprender exactamente lo que significa que el mismo hombre intente por otro lado asentar todo el cristianismo sobre la fe confiada. Lo dicho acerca de la religiosidad del Evangelio y de la paradoja de la «fe en Dios Padre» se repite en la devota emoción de Lutero, sólo que con inaudita intensidad. La médula de la cuestión está en que lo inaccesible se hace accesible, lo santo, pura bondad, y la *majestas* se torna cosa familiar.

1. Ídem, 47, 145.
2. Ídem, 50, 200.
3. Véase R. Otto, *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther,* ed. cit., pp. 85 y siguientes: «Y la fe en Dios no es el sencillo sentimiento fundamental, que sólo por sí mismo puede definirse hacia lo suprahumano y lo eterno». Esta obra fue escrita enteramente bajo la influencia de Ritschl, como se descubre en la actitud frente a la mística. Pero el influjo del elemento irracional y numinoso en Lutero y en todo concepto auténtico de Dios, me aparecía muy claro. De aquí resultó con el tiempo otra valoración de la mística, y asimismo el conocimiento de que el problema del «espíritu» está contenido propiamente en las frases de la p. 86, que empiezan: «Para eso hace falta otra cosa...», etc.

Este contenido se trasluce muy confusamente en la doctrina porterior de las escuelas, cuando el elemento místico de la *orgé,* que no es otra cosa que la misma santidad formada por lo bueno, se reduce exclusivamente a la justicia de Dios.

2.° Puesto que el sentimiento numinoso es una unidad, es de esperar que una vez despierto, en cualquiera de sus aspectos o manifestaciones, se presenten también todos los demás. En efecto, todos ellos se encuentran de hecho en Lutero, y desde luego en lo que yo llamaría sus pensamientos a la manera de Job. Hemos visto antes que en el libro de Job se trata menos de la *majestad tremenda* del numen que de la *majestad misteriosa;* es decir, del elemento irracional en estricto sentido, del *mirum,* de lo inaprehensible y paradójico, de lo contrapuesto a lo racional y a la manera racional, de lo que va a contrapelo de la razón y al fin se alza en interior antinomia. Éste es el origen de los violentos improperios de Lutero contra la «ramera razón», que tienen que parecer grotescos a quien no ha entendido el problema de lo irracional en el concepto de Dios. Algunas expresiones se repiten en Lutero con un sentido peculiar, muy típico en él. Ellas demuestran la intensa sensibilidad de Lutero para el aspecto irracional de la divinidad en general. Y los pasajes más importantes en este respecto no son aquellos en que Lutero emite este sentimiento en la moneda menuda de la edificación popular, la cual confía en que los caminos de Dios son muy elevados para el hombre, sino aquellos otros en que Lutero llega a sus paradojas más extremadas. Cierto es que a menudo Lutero habla lisa y llanamente de que «nuestro Dios es un señor extraño», y a este carácter divino refiere que no calcula ni valúa como todo el mundo, que a lo mejor se pone de parte de lo vil e ínfimo, y nos conduce a su guisa por extraños caminos. Pero estas expresiones se encumbran y elevan, y, para él, Dios es *mysteriis suis et judiciis impervestigabilis* ('insondablemente en sus misterios y juicios'); demuestra –como en Job– su *vera majestas «in metuendis mirabilibus et judiciis suis incomprehensibilibus»,* es en esencia recóndito a toda razón, no tiene medida, ley ni fin y se manifiesta en plena paradoja:

Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quæ creduntur abscondantur.
(Para que haya lugar a la fe es, pues, preciso que todo lo que creemos sea recóndito e insondable).

Y esta paradoja inconcebible sirve no sólo para notarle, conocerle y humillarse a Él, sino, además, para penetrar que todo lo dicho conviene a la divinidad y es precisamente su nota característica.

Si enim talis esset eius iustitia, quæ humano captu posset iudicari esse iusta, «plane non esset divina» et nihilo differret ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccesibilis humana ratione, par est, imo neccessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.
(Pues si su justicia fuera tal que pudiera ser reconocida como justa por el entendimiento humano, entonces no sería divina, y en nada se diferenciaría de la justicia humana. Pero puesto que Dios es verdadero y único, por tanto inconcebible de parte a parte, inaccesible a la razón humana, es adecuado y conforme y hasta necesario que también su justicia sea ininteligible)[1].

La expresión teológica de la perplejidad que se ha sentido para encontrar un nombre adecuado al elemento irracional y misterioso hállase en la desgraciada teoría de que Dios es *exlex* (no atado por ley alguna, 'sin ley'), de que el bien es bueno porque Dios lo quiere así, y no viceversa; que Dios quiere lo bueno porque éste es bueno; la doctrina de la voluntad en absoluto fortuita de Dios que haría de él «un déspota caprichoso y versátil». Estas doctrinas ofrécense con singular intensidad en la teología islámica; y esto se comprende de suyo, si son exactas nuestras afirmaciones de que esas doctrinas expresan la perplejidad respecto al elemento irracional y numinoso de la divinidad, y de que este elemento prepondera especialmente en el islamismo. Pero también en Lutero volvemos a encontrar este mismo enla-

1. Ed. Wei, 18, p. 284. Véase su largo desarrollo en Ed. Erl., 85, p. 166.

ce. Y en esta circunstancia hallamos la disculpa para semejantes horrendas blasfemias; lo que condujo a tales caricaturas fue sin duda defecto de visión interior y error en la elección del modo expresivo, pero no menosprecio del *ethos.*

3.º Por las razones anteriormente expuestas, sobre esta base sentimental forzosamente tenía que insertarse con el tiempo la doctrina de la predestinación. En este caso no necesitamos, como en el de San Pablo, inferir el íntimo enlace armónico de lo uno con lo otro. En *De servo arbitrio* de Lutero se manifiesta palpablemente. Aquí pende claramente lo uno de lo otro, y con una conexión interior tan perceptible que, por esta razón, esta obra de Lutero se convierte en la clave espiritual para comprender otros fenómenos afines. Sólo en ocasiones se abre paso a la luz con tanta fuerza el elemento puramente numinoso de su religiosidad como en la obra *De servo arbitrio.* Y en su constante combate contra *desperatio* y Satán, en las frecuentes catástrofes y melancolías, en la perdurable lucha por la gracia, que le arrastró hasta los mismos lindes de la locura, se mueven algunas otras honduras del alma que las puramente racionales. Y ellas son las que forman el fondo oscuro de toda la vida religiosa de Lutero, tal como se deja ver en numerosos pasajes de sus sermones, cartas y pláticas. Y sólo sobre su fundamento se entiende la alta estima en que tenía la palabra de Dios, su sujeción casi patológica a la palabra y al Dios revelado por ella, y sus repetidas advertencias de no querer penetrar temerariamente en esta tiniebla y este horror. Véase, sobre todo, el pasaje de su plática, Wei, VI, 656, libro XX, *De la insondable majestal divina,* escrito por Martín Lutero, a Aquilam, párroco de Mansfeld:

Yo no he sido atacado tan solamente una vez con peligro de muerte. ¿Qué es esto que, por mucho que nosotros, miseros mortales, meditemos sobre ello, nunca podremos abarcar con nuestra fe los rayos de la divina promesa? Y sin embargo, nosotros, débiles e ignorantes, somos forzados a ello y queremos entender y escudriñar la inconcebible majestad de la inconcebible luz del milagro divino. ¿No sabe-

mos que él mora en una luz a la cual nadie puede acercarse? Y sin embargo, vamos hacia ella y hasta nos jactamos de hacerlo así... ¿Cómo asombrarse, pues, de que la magnificencia nos sorprenda y abrume si escudriñamos su majestad?

En verdad, debe *enseñarse* la voluntad impenetrable e inconcebible de Dios. Pero osar concebirla es peligroso y quien lo intente se desnucará al caer.

Lutero sabía de otras cosas mucho más terribles, según atestigua el pasaje citado, a saber, que la «magnificencia» puede sobrecoger y abrumar (sin necesidad de que la curiosidad humana se dirija a ella) en las horas espantosas en que lo *tremendum* asalta al hombre como si fuera el propio diablo. Y a pesar de esto, ¿asegura como lo más evidente qué se debe «enseñar» acerca de ello? Claro que sí. Pues en otro caso, Dios no sería Dios. Sin el *deus absconditus,* el *revelatus* no sería más que un «gandul», y sin la majestad tremenda no sería tan dulce la gracia. (Y se puede *enseñar,* aunque no se pueda *concebir.* Pues allí donde no entendemos, *sentimos,* sin embargo.) Y aun en los lugares en que Lutero emplea las expresiones racionales de justicia, castigo, cólera, es preciso oír resonar, a la vez, el elemento profundamente irracional del pavor religioso, caso de que queramos sentir el sentido que tienen en Lutero. En esta cólera de Dios hay a menudo, acaso siempre, algo de aquel furor de Yahveh, de aquel *orgé* de lo numinoso.

4.º Esta particularidad nos arrastra todavía más lejos. En las expresiones de «Dios escondido» y «majestad tremenda» se encuentran claramente reflejados los dos aspectos del numen, que encontramos los primeros; sobre todo, el aspecto tremendo y repelente del numen. ¿Existe también el atrayente, el fascinante en Lutero? O bien, ¿ocurre que falta, y en su lugar se encuentran únicamente predicados racionales como el ser digno de confianza y ser digno de amor, y los sentimientos que a ellos corresponden, a saber, la fe en el sentido de la confianza? En modo alguno. Sino que lo fascinante está *entretejido* con aquéllos, y con ellos resuena y se presenta a la

par. Sentímoslo intensamente en la beatitud dionisíaca, casi desbocada, de su emoción divina:

> Los cristianos son un pueblo bienaventurado, que se puede regocijar en el corazón y ensalzar, glorificar, danzar y saltar. Place mucho a Dios y suaviza nuestro corazón cuando nos prevalecemos de Dios, nos enorgullecemos y alegramos de él. Es más: semejante regalo debía prender en nuestro corazón puro fuego y pura luz, de modo que nunca cesásemos de danzar y saltar de alegría.
>
> ¡Quién podrá publicarlo y encarecerlo bastante! Y sin embargo, no se puede expresar ni concebir.
>
> Si de veras lo sientes en tu corazón, te parecerá una cosa tan enorme *que antes caerás en silencio que decir palabra de ello*[1].

Téngase presente, a este respecto, lo que antes hemos dicho sobre el entrelazamiento de lo irracional con lo racional y sobre el hondo sentido que pueden alcanzar las expresiones racionales. De la misma manera que la potencia espantosa de lo supracósmico está comprendida en el Dios del rigor, del castigo y de la justicia, asimismo su poder beatífico está contenido en el Dios que «se derrama en pura bondad». Sí; ello cabe y encaja en el concepto luterano de la fe y en su manera de sentir, excesiva y mística. Pues no se puede ignorar tampoco la conexión de Lutero con la mística. Cierto es que en Lutero la fe sustituye, en medida cada vez mayor, el «conocimiento» y el amor de Dios. Esto significa un importante cambio cualitativo de toda la tonalidad religiosa respecto a la tonalidad de la mística. Sin embargo, a pesar de todo este cambio, es evidente que la fe de Lutero presenta ciertos caracteres que la acercan a aquellas funciones místicas del alma y la distinguen claramente de la entonación racional de la *fides*, que se enseña en la doctrina de la escuela luterana. Para Lutero la fe sigue siendo conocimiento y amor, y también la misteriosa fuerza

1. Ed. Erl., 11, p. 194.

espiritual de la *adhaesio Dei,* que hace al hombre uno con Dios. Ahora bien, esta unión es el sello característico de la mística. Y cuando Lutero dice que la fe hace al hombre «una torta» con Dios o que lo abraza *sicut annulus gemmam* ('como el anillo a la gema'), no habla en imágenes, o ya no habla en las mismas imágenes de Tauler cuando dice lo mismo del amor. También para Lutero la fe es algo que no se puede agotar mediante conceptos racionales, y por tanto, para su caracterización es necesario emplear esas imágenes. La fe es, a su vez, el centro del espíritu, que para los místicos era el «fondo del alma» donde se consuma aquella unión. Además, la fe no es para Lutero más que una potencia de conocimiento, una mística facultad *a priori* que existe en el espíritu, especialmente apta para la percepción y reconocimiento de la verdad suprasensible, y en este respecto una misma con el *spiritus sanctus in corde.* La fe es además la «cosa activa, eficiente y creadora»; es el afecto más intenso que guarda muy próximo parentesco con el *enthoysiazesthay* ('afán de estar lleno de Dios'). Y, en efecto, la fe acoge en sí todas las funciones que todos los *enthoysiastai* ('entusiastas'), desde San Pablo, han atribuido siempre al *pneyma* ('espíritu'); pues la fe es lo que «nos cambia interiormente y nos vuelve a parir». En este respecto, la fe de Lutero es la misma especie que el amor místico, aunque se diferencie de él por su íntima tonalidad. Y en la beatitud de la *certitudo salutis* que le embarga, y en la intensidad de la fe luterana en la índole filial del hombre, repítense, bien que con sordina, los sentimientos filiales de San Pablo, que son algo más que mero consuelo espiritual, sosiego de la consciencia o simple anhelo de seguridad y asilo. Todos los místicos posteriores, desde Juan Arndt hasta Spener y Arnold, han congeniado con esta faceta de la vida sentimental de Lutero, han sentido su afinidad y han reunido cuidadosamente los pasajes concernientes a esa «beatitud luterana» para cubrirse contra los ataques de la doctrina racionalista de las escuelas.

Pues a pesar de la racionalización llevada a cabo por las escuelas, los elementos irracionales se conservan vivos en las floraciones posteriores de la mística occidental, tanto en el protestantismo como en el catolicismo. En ellas, y en general en la mística cristiana, a partir de sus primeras conmociones, se reconocen fácilmente los aspectos irracionales ya descritos. Y de modo muy especial los aspectos que hemos llamado lo misterioso, lo fascinante, lo augusto y mayestático, en tanto que el *tremendo* cede y se amortigua. Pues una mística de «horror», tal como existe en algunas formas de la mística india en el *Bhagavad-Gita* (cap. XI), en algunas formas de la mística de Durga y de Siva, en la espantosa forma del tantrismo en la religión budista e hindú, no se ha dado nunca en Occidente. Mas ha de advertirse que el aspecto tremendo, aunque sofocado, no falta por entero en la mística cristiana. Persiste vivo en el *caligo* ('tenebrosidad'), en el *altum silentium* ('profundo silencio'), en el abismo, la noche, el yermo de la divinidad, adonde han de descender las almas; en el tormento, el desamparo, la sequedad, el hastío en que han de estar las almas; en el estremecimiento y temblor del desconcierto, del pavor y de la *annihilatio*. Así dice Seuse:

> En esta inconcebible montaña del lugar superdivino –la «cima supersustancial de la majestad divina»– existe un abismo, sensible a todos los espíritus puros. Y allí entra el alma en la secreta anonimidad y en el maravilloso enajenamiento. Y allí está la profunda sima sin fondo para todas las criaturas... Allí fenece el espíritu viviendo por entero en el milagro de la divinidad[1].

En otra ocasión reza esta plegaria: «¡Oh! Tu rostro colérico está horroroso de furia. Tu desvío indignado es insoportable. ¡Ay de mí! Y tus palabras hostiles son tan inflamadas que hienden el corazón y el alma»[2].

1. *Die deutschen Schriften*, ed. Denifle, p. 289.
2. P. 353.

También los místicos posteriores conocen esta entonación. Así dice San Juan de la Cruz:

Porque como esta divina contemplación embiste en el alma con alguna fuerza a fin de irla fortaleciendo y domando, de tal manera pena en su flaqueza que casi desfallece; particularmente algunas veces, cuando con alguna más fuerza la embiste, porque el sentido y espíritu, así como si estuviese debajo de alguna inmensa y oscura carga, está penando y agonizando tanto, que tomara por partido y alivio morir. *(Noche oscura del alma,* libro II, cap. V.)

Y más adelante: «La cuarta manera de pena causa en el alma otra excelencia de esta oscura contemplación, que es la *majestad y grandeza de Dios*». (Ídem, cap. VI.)

Y finalmente:

De tal manera la desmenuza y deshace, absorbiéndola en una profunda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo a la faz y vista de sus miras con muerte de espíritu cruel, así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digeriendo, padeciendo estas angustias. (Ídem, cap. VI.)

El elemento irracional y terrible y hasta demoníaco de lo numinoso se hace sensible en nuestra mística en las obras de Jacobo Böhme. Así, por mucho que Böhme acepte los temas de la vieja mística, se diferencia de ella por su especulación y teosofía. Böhme intenta, como la mística, construir y entender a Dios mismo y extraer de Dios el mundo. El mismo propósito tuvo Eckart, y también para Böhme, como para Eckart, el punto de partida de la especulación es la razón primera; mejor dicho, la no razón o la suprarrazón, lo inconcebible e inefable. Pero éste para él no es Ser y Supraser, como para Eckart, sino *impulso* y *voluntad,* y no bueno y suprabueno, sino una irracional indiferencia e identidad de bien y mal, en la cual se dan a la par las posibilidades de ambos, lo mismo para el bien como para el

mal, y, por tanto, también para la doble faz de la divinidad, que por un lado es bondad y amor, por otro, furia y cólera[1].

Grotescas son las construcciones y analogías con que Böhme compone una novela químico-física de Dios; pero las extrañas visiones del sentimiento religioso que bajo ellas yacen son de la más alta significación. Son intuiciones de lo numinoso, bastante afines a las de Lutero. También en ellas se comprende y se hace sensible la vitalidad irracional y la majestad en forma de voluntad. Igual ocurre con lo tremendo. Y asimismo éste aparece en el fondo, independiente de los conceptos de elevación o rectitud *moral* e indeterminado ante las buenas o malas acciones. Más bien es una ferocidad, una cólera incendiada; no se sabe sobre qué, o, mejor dicho, sobre nada en general, sino una cólera en sí, una condición natural que tomada al pie de la letra en sentido de cólera concebible y comprensible sería absurda. ¿Quién no ve al punto que esa cólera es simplemente el aspecto irracional de lo tremendo, para el cual las voces cólera, fuego, furor, constituyen un acertado ideo-

1. De la furia de Dios saca Böhme a Lucifer, en el cual se actualiza la potencia del mal. Puede decirse que Lucifer es la furia, esto es, la *orgé* hipostasiada, el misterio tremendo que se separa y destaca y a la par se eleva a misterio horrendo. Esta concepción tiene, por lo menos, algunas raíces en la Biblia y en la Iglesia primitiva. Expiación, rescate, *apolytrosis,* aluden a la vez a la cólera divina y a Satán. El racionalismo del mito del ángel caído no basta para explicar el espanto ante Satán, ni ante los *bathea toy satana* ('la profundidad de Satán') (Ap., II, 24), ni el *misterion tes anomias* ('el misterio de la maldad'), en Thess., II, 7. Más bien ocurre que este horror posee en sí mismo un carácter numinoso, y el objeto a que se refiere podría definirse como lo numinoso negativo. Esto vale no sólo para la religión bíblica, pues lo demoníaco desempeña un papel en todas las religiones en general, y su ser consiste en ser opuesto a Dios y en algún modo afín a Dios; pertenece, sin duda, en concepto de réplica y envés del numen a la esencia de la religión, y exige una investigación especial, que como análisis que persigue la esencia de un sentimiento ha de ser otra cosa que un simple relato de la «evolución de las representaciones del diablo».

grama?[1]. Si ese ideograma se toma por concepto adecuado, caemos en el antropomorfismo de Lactancio y del mito. Y si se hace de conceptos tales el punto de partida para la especulación, entonces resulta la pseudociencia de la teosofía. Pues justamente el sello característico de toda teosofía es que *confunde las expresiones analógicas* del sentimiento con conceptos racionales; las sistematiza después, y con ellas teje un «monstruo» de ciencia divina, que sigue siendo igualmente monstruoso, ya sea aderezado con los términos de la doctrina escolástica, como hizo Eckart, o con las mixturas y sustancias alquímicas de Paracelso, como hizo Böhme, o con las categorías de una lógica animista, como hizo Hegel, o con las flores de la retórica india, como hizo Mr. Besant[2]. Böhme no es importante en la historia de la religión a causa de su teosofía, sino porque tras ella palpita, como valiosa joya, el vivo sentimiento de lo numinoso, y en este respecto conserva la herencia del propio Lutero, que se había extraviado en su escuela.

En efecto, no respetó ésta fielmente lo numinoso al forjar el concepto cristiano de Dios. La santidad y la cólera de Dios fueron dadas de lado por culpa de la interpretación moral. A partir de Juan Gerhardt, volvió la escuela luterana a aceptar la doctrina de la apatía. Fue privando al culto, en medida cada vez mayor, de sus elementos propiamente contemplativos, específicamente devotos. Lo conceptual y lo doctrinario, el

1. Un discípulo de Böhme, Juan Pordaje, se ha percatado de ello cuando escribe (*Gottliche und wahre Metaphisica*, I, 116): «Así espero que no os encolericéis conmigo si en lo que sigue encontráis que le atribuyo a Dios aspereza, acritud, susto, cólera y fuego... y otros semejantes. Pero Jacobo Böhme no encontró otras palabras para expresar su alta *sensación* de lo divino. Vosotros habréis de tomar, pues, todas esas maneras de decir en un alto sentido divino, lejano de toda imperfección».

2. Asimismo los «conceptos fluidos» de Bergson son, en realidad, ideogramas de intuiciones y sentimientos estéticos y religiosos. Al confundirlos con conceptos científicos incurre en la mezcolanza de ideas y experiencia que Schiller reprochaba a Goethe. (Véase R. Otto, *Goethe und Darwin*, Gotinga, 1909.)

ideal teórico, preponderó sobre el estado inefable de la emoción devota, que sólo vive en el sentimiento. La Iglesia se convirtió en escuela, y de hecho sus comunicaciones penetraron en el alma, como ha dicho Tyrrell, «por la angosta rendija de la razón».

Fue Schleiermacher quien intentó por primera vez superar este racionalismo, con audacia y osadía en sus discursos, con más templanza y mesura en su dogmática y en su teoría del sentimiento de absoluta dependencia; teoría que, como queda dicho, representa un primer despertar del sentimiento numinoso. El asunto de la dogmática actual ha de ser ahondar en ese sentido y volver a impregnar el concepto racional cristiano de Dios con sus elementos irracionales, para restituirle de esta suerte su verdadera profundidad[1].

1. Sobre Lutero, véase R. Otto: *Die Aanschauung vom heiligen Geiste bei Luther*, ed. cit., pp. 85-89.

14. Evoluciones

Evolución de lo numinoso en sí. -Su transformación en lo santo

Su profundidad, hemos dicho. Pero esto no debe significar su enturbiamiento o mitigación. Pues sin lo racional, sin los claros componentes morales, que acentúa sobre todo el protestantismo en el concepto de Dios, lo santo no sería lo santo, en el sentido en que lo entiende el cristianismo. Según la plena significación de la palabra «santo», tal como se encuentra sobre todo en el Nuevo Testamento, y tal como ha sido establecida definitivamente en nuestro sentimiento religioso, lo santo no es nunca lo meramente numinoso en general ni aun en sus grados más altos, sino siempre lo numinoso, penetrado y saturado por completo de elementos racionales, personales y morales. Y en este sentido, es decir, como la fusión de ambos, definimos y empleamos la palabra en los capítulos siguientes. Pero con el fin de que se entienda con claridad la evolución histórica, necesitamos insistir de nuevo en esto:

Lo que el sentimiento religioso primitivo comprende bajo la especie de pavor demoníaco; lo que después se despliega, eleva y ennoblece, no es en su raíz, o no es todavía, algo racional, ni tampoco moral, sino algo peculiar, justamente irracio-

nal; algo a que el ánimo responde adecuadamente con los reflejos sentimentales específicos ya descritos. Y este elemento sufre en sí mismo –aun prescindiendo del proceso de racionalización y moralización que ya experimenta en su primer grado– un movimiento evolutivo. El pavor demoníaco, aun pasando por múltiples estadios[1], se eleva a los grados de temor de los dioses y temor *de Dios.* El *daimonion* se transforma en *theion* ('lo divino'). El pavor se convierte en devoción. Los sentimientos que palpitan dispersos o confundidos se tornan *religio.* El espanto se hace horror sagrado. Los sentimientos relativos de dependencia del numen y de beatitud en el numen conviértense en absolutos. Las falsas correspondencias y asociaciones se desatan y disuelven. El numen llega a ser Dios y divinidad, y a esta forma le corresponde ya el predicado de *qadosch, hagios, sanctus,* santo, en su significación primera y más inmediata de lo numinoso en absoluto. Esta evolución, que ya se desarrolla dentro de la misma esfera de lo irracional, es el primer elemento capital, el problema que han de perseguir la historia de la religión y la psicología religiosa.

Como problema anexo y coordinado con éste ha de estudiarse también cómo se realiza, casi a la vez que esa evolución, el proceso de racionalización y moralización de lo numinoso. En los dominios más diversos de la historia de la religión se puede seguir este proceso en todas sus fases. Puede decirse que lo numinoso atrae hacia sí y se asimila donde quiera los pensamientos que forman el ideal de las sociedades y de los individuos sobre lo obligatorio, legal y bueno. Estas ideas se convierten en la «voluntad» del numen, quien a su vez se hace su guardián, ordenador y fundador. Y cada vez se insertan con más fuerza en él y lo moralizan. Lo santo se hace

1. Tales estadios, dentro de lo puramente numinoso, son, por ejemplo, respecto al aspecto misterioso del numen, las tres formas de *mirum, paradoja* y *antinomia.*

bueno y, por esta razón, lo bueno se hace santo, sacrosanto, hasta que ambos elementos se juntan en fusión ya irresoluble, y entonces se constituye el sentido cabal y complejo de lo santo, que es a la vez bueno y sacrosanto. Lo más característico de la religión del antiguo Israel, al menos desde Amos, es justamente la íntima reunión de ambos elementos. Ningún Dios es como el Dios de Israel. Pues él es el santo absoluto. Pero, por otro lado, ninguna ley es como la ley de Yahveh, porque no es meramente buena, sino también «santa».

La racionalización y moralización, cada vez más clara y patente, de lo numinoso es, a su vez, la parte más esencial de lo que llamamos *historia salutis,* y que estimamos como una revelación cada vez más intensa de lo divino. Pero al mismo tiempo se nos hace claro que la moralización de la idea de Dios, que se nos ha presentado muy a menudo como el problema y rasgo fundamental de la historia de la religión, no es, en modo alguno, una suplantación, una sustitución de lo numinoso por otra cosa distinta –lo que de ello resultase no sería un Dios, sino un sucedáneo de Dios–. Por el contrario, es el henchimiento de lo numinoso con nuevos contenidos; es decir, que esa evolución se consuma y realiza dentro de lo numinoso.

15. Lo santo como categoría *a priori*

Primera parte

Ideas puras. –La «predisposición»

Lo santo, en el pleno sentido de la palabra, es, por tanto, para nosotros una categoría compuesta; sus partes componentes son sus elementos racionales e irracionales. Pero lo mismo respecto a unos que a otros lo santo es una categoría *para* y *a priori*. Ésta es una afirmación que hemos de mantener con todo rigor frente a todo sensualismo y todo evolucionismo.

Las ideas racionales de lo absoluto, de perfección, necesidad y entidad, y asimismo la de lo bueno como un valor objetivo y de validez objetivamente obligatoria, no proceden ni se desarrollan de ninguna clase de percepción sensible. Toda «epigénesis», «heterogenia» y demás expresiones de vacilante transacción no hacen más que ocultar el verdadero problema. Acudir al griego es aquí, como ocurre a menudo, la confesión de la propia insuficiencia. Tenemos que prescindir aquí de toda experiencia sensible, para referirnos a aquello que, independientemente de toda percepción, está predispuesto en la razón pura, en el mismo espíritu, como su disposición más primigenia.

Los elementos irracionales de nuestra categoría de lo santo nos conducen a algo más profundo que la «razón pura» –a lo menos en su sentido usual–, a aquello que la mística llamaba con razón el «fondo del alma». Las ideas de lo numinoso y los sentimientos por ellas suscitados son, como los racionales, ideas y sentimientos absolutamente *puros*. Se les puede aplicar exactamente los signos característicos que Kant señalaba para los conceptos «puros» y el sentimiento «puro» del respeto. Las famosas palabras con que se abre la *Crítica de la razón pura* dicen así:

No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, a su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos?... Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso origínase todo él *en* la experiencia.

Y en relación con el conocimiento empírico, diferencia Kant de aquel que recibimos por impresiones, aquel otro que nuestra propia facultad de conocimiento proporciona por sí misma, *instigada meramente por las impresiones sensibles.*

De esta especie es lo numinoso. Irrumpe de la base cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en éstas y entre éstas. Pero no nace *de* ellas, sino *merced* a ellas. Las impresiones sensibles son estímulos, instigaciones para que lo numinoso despierte por sí mismo, se conmueva, presentándose al principio ingenuamente mezclado y entretejido con lo cósmico sensible, hasta que por gradual purificación lo rechaza y expele e incluso se opone a ello. La confirmación de que lo numinoso es un elemento puro y *a priori* del conocimiento, se alcanza por reflexión sobre sí mismo y crítica de la razón. Encontramos predispuestos en estas convicciones y sentimientos que se diferencian por su naturaleza de todos los que puede proporcionar la percepción sensible. No son percepciones sensibles, sino en primer lugar, extrañas *explicaciones y valo-*

raciones de los datos suministrados por los sentidos, y, en segundo lugar, en grado más alto, posiciones de objetos y entidades que no pertenecen ya al mundo perceptible, sino que se añaden a éste y sobre éste. Y como no son de suyo percepciones sensibles, dicho se está que tampoco pueden ser transformaciones de ellas. La única transformación posible respecto a las percepciones sensibles es el tránsito desde la intuición concreta de las percepciones al concepto que corresponde a ella, pero nunca la conversión de *una* clase de percepciones en *otra* clase de realidad cualitativamente distinta. Por tanto, aluden, como los «conceptos puros del entendimiento» de Kant, y las valoraciones e ideas estéticas y morales, a una fuente oculta y sustantiva de representaciones y sentimientos que existe en el alma independientemente de toda experiencia sensible, a una razón pura en el sentido más profundo, la cual, por el carácter superlativo de sus contenidos, ha de diferenciarse también de la razón pura teorética o práctica de Kant como algo que es más elevado o profundo que ella.

La doctrina evolucionista se justifica por cuanto quiere explicar el hecho llamado «religión». Éste es, en realidad, el problema propio de la ciencia de la religión. Pero para poder explicar algo es preciso que haya sido dado antes aquello que sirve para explicarlo. Con nada no se explica nada. La naturaleza sólo puede ser explicada partiendo de fuerzas fundamentales dadas anteriormente, y cuyas leyes son las que debemos buscar. No tendría sentido que se intentase explicar a su vez esas fuerzas primeras. Pero en el espíritu, eso que es dado primeramente y que ha de servirnos para la explicación, es el mismo espíritu racional con sus disposiciones, fuerzas y leyes, que tengo que dar por supuestas, pero que no puedo explicar a su vez. De qué manera «ha sido hecho» el espíritu, nadie puede decirlo. Esto, empero, es lo que en el fondo intenta la doctrina de la epigénesis. La historia de la humanidad comienza con el hombre mismo; es preciso suponer al hombre para entender algo de la historia humana, partiendo del hombre. Y se le su-

pone desde el principio como un ser que se nos semeja bastante por sus disposiciones y fuerzas, pues sumergirse en la vida anímica del *pithekanthropos* es cosa imposible. Asimismo no podemos explicarnos los movimientos del espíritu animal más que por pálidas analogías y por una retrogradación del espíritu desarrollado. Pero querer entender y deducir éste partiendo de aquél es lo mismo que convertir la cerradura en llave, aclarar lo claro por lo oscuro. Ya el primer vislumbre de la vida consciente en la materia muerta es un sencillo dato inexplicable. Lo que aquí se vislumbra ya es una multiplicidad cualificada, que hemos de explicar como un germen de ciertas disposiciones de las que salen potencias y facultades cada vez más maduras en una organización corporal cada vez más elevada. El territorio del espíritu infrahumano no se puede explicar si no lo interpretamos a su vez como una predisposición a las predisposiciones del espíritu evolucionado, que en él se comportan como en un embrión. Pero lo que significa esta predisposición no es para nosotros completamente oscuro. Pues en nuestro propio despertar y en el crecimiento y maduración espiritual seguimos en nosotros mismos, en alguna manera, el desarrollo por virtud del cual la predisposición llega a madurez, el germen a árbol. Y esto no es ni metamorfosis ni mera agregación de nuevos componentes[1].

1. A esta relación espiritual correspondería en física la relación que existe entre la energía potencial y la actual o cinética. Pero una relación semejante en el mundo del espíritu sólo puede ser concedida por aquellos que se decidan a aceptar como causa última de todo espíritu en el mundo el espíritu absoluto como *actus purus* ('perfecta realidad'), cuya *ellapamtio* ('irradiación'), según dice Leibniz, es aquél. Pues la potencia ¿no presupone aquí, como en cualquier otro punto, el acto como fundamento de su posibilidad, según ha demostrado Aristóteles? Así, pues, el espíritu que evoluciona y se desarrolla en la realidad supone como fundamento de su posibilidad el espíritu absoluto. Y es inconsecuencia exigir en el mundo de la física como punto de partida el *actus*, entendido como sistema de energía almacenada, cuya transformación en energía cinética constituye el mecanismo cósmico, y no exigirlo igualmente en el mundo del espíritu.

A esta fuente, nosotros la llamamos disposición latente del espíritu humano, que se despierta y mueve por estímulos. Nadie que haya penetrado con serio propósito en la psicología religiosa puede negar que en algunos individuos se dan semejantes disposiciones naturales, y con ellas predisposiciones y propensiones a la religión, las cuales espontáneamente pueden convertirse en tentativas y presentimientos instintivos, en inquietos tanteos, en deseos vehementes, en un *instinto* religioso que sólo halla sosiego cuando se ha hecho claro a sí mismo y ha encontrado su meta. De aquí surgen los llamados estados de «gracia anticipada». Seuse los describe magistralmente de esta manera:

¡Maestro, lleno de amor! Desde mi infancia busco a alguien; una sed me devora y yo no sé, Dios mío, de qué tengo sed. Hace muchos años que ya persigo ardientemente algo sin alcanzarlo jamás. No sé bien lo que es; pero, sin embargo, siento a mi corazón que se lanza tras ese desconocido, sin el cual jamás podrá sosegar. En los primeros días de mi infancia he querido, maestro, hacer como los demás hombres y buscar este bien entre tus criaturas. Pero cuanto más buscaba menos encontraba, cuanto más avanzaba, otro tanto se alejaba el objeto de mis deseos... Pero he aquí, señor, que mi corazón estalla por la vehemencia del deseo. ¡Oh dolor! ¿Qué es esto? ¿No me nombrarás, no me describirás aquel que, secretamente, tañe en mi corazón?

Y San Agustín decía en *Confesiones,* X, 20: «¿Dónde le han conocido (los hombres) para desearlo así? ¿Lo han visto, acaso, para amarlo? Lo tenemos, no se sabe cómo».

(Véase, en general, todo el libro X de las *Confesiones.)*

Todas éstas son manifestaciones de una predisposición que se convierte en intento, en impulso. Y si la ley fundamental biogenética, según la cual las fases y momentos de la formación del individuo repiten los de la especie, tiene algún valor real en alguna esfera, es en ésta. Las disposiciones naturales que trae consigo la razón humana al aparecer la especie

hombre en la historia se convirtieron un día en instinto, parte por obra de los estímulos exteriores, parte por la propia urgencia interior. Este instinto es el religioso, que quiere hacerse claro a sí mismo por medio de movimientos tacteantes, por la formación de representaciones, por la producción de ideas cada vez más adelantadas, y al fin lo consigue merced a la evolución acabada de las oscuras ideas *a priori* de donde se engendró[1]. Y esta agitación, este buscar, este producir y evolucionar, constituye la evolución de la religión en la historia, cuya trama hemos de explicar después.

1. Véase lo que dice Kant en sus *Vorlesungen über Psychologie* (Ed. Leipzig, 1899), el «tesoro yacente en el campo de las representaciones oscuras, que constituye el profundo abismo del conocimiento humano, al que no podemos llegar». «El profundo abismo» es precisamente el «fondo del alma» que se conmueve en Seuse.

16. Su aparición histórica

Grados previos a lo numinoso. -El hechizo. -El culto de los muertos. -Animismo. -«Poder». -Culto natural. -Las consejas y los mitos. -El daimon. *-Puro e impuro. -Dioses y trasgos.* -Asura, adbhuta.*-Gérmenes monoteístas.*

El origen histórico y la evolución posterior de la religión no se puede entender más que partiendo de esas hipótesis. Ha de concederse que al comenzar la evolución histórico-religiosa existían ya ciertas cosas extrañas, que la preceden como vestíbulo y que después influyen poderosamente en ella. Esas cosas son tales como los conceptos de puro e impuro, creencia y culto de los muertos, animismo, hechizos, consejas y mitos, adoración de objetos naturales, horribles o maravillosos, dañinos o útiles, la idea singular del «poder» (Orenda, el poder mágico en la mitología de los indios americanos), fetichismo y totemismo, culto de plantas y animales, demonismo y polidemonismo. En todas estas cosas, por distintas que sean entre sí, se esconde un elemento común, fácilmente captable y que es numinoso. No han surgido primariamente de lo numinoso, sino que todas tienen un grado previo en el cual no eran más que meras imágenes naturales engendradas por la

fantasía primitiva de los ingenuos tiempos prehistóricos. Pero después sufrieron una transformación de índole especial, por virtud de la cual se convirtieron en vestíbulo de la historia de la religión, se tornaron figuras claras y recibieron el inmenso poder sobre las almas que la historia muestra dondequiera. Probemos a comprender cómo ha ocurrido esta transformación:

1.º Comencemos con el *hechizo.* En todos los tiempos ha habido, y todavía hay, hechizos «naturales», o sea simulacros y remedos, procedimientos que no proceden de ninguna teoría, medios reflexivos que se practican para influir sobre un proceso a la medida de nuestros deseos y regular incluso otros procesos que están fuera de la esfera de esos procedimientos. Esto se puede observar en una bolera. El jugador arroja su bola. Ha apuntado y quiere que la bola entre de lado en el tablero y derribe el bolo pequeño. Observa atentamente la trayectoria de la bola, inclina la cabeza y el tronco, se balancea sobre una pierna, vibra cuando la bola llega al punto crítico, da un tirón hacia el otro lado, aprieta manos y pies, da otro tirón y con esto ya todo debiera estar conseguido. Después de tantos aspavientos, la bola, sin embargo, entra derecha. ¿Qué hace el hombre? No remedaba, no mimaba el curso que debiera llevar la bola, sino que quería de esta manera prescribírselo, determinárselo. Y todo esto sin que el jugador reflexione sobre su acción grotesca, sin la convicción de los primitivos de que todo tiene su ánima, sin la espiritualización de la bola, sin una conexión simpática entre la fuerza espiritual propia y el alma de la bola. El jugador pone en práctica un ingenuo simulacro para alcanzar determinado deseo. Las manipulaciones de muchos «hacedores de lluvia», las ingenuas influencias de los «hacedores de tormentas» *(tempestarii* o *nuberos)* sobre el curso del sol, de la luna, de las nubes y vientos, no son acaso otra cosa, y probablemente al principio no han sido, dondequiera, cosa distinta de estos simulacros. Pero es claro que, mientras no son más que eso, tampoco son

hechizos en el verdadero sentido. Para ello tiene que sobrevenir una impresión peculiar: lo que se suele llamar «efecto sobrenatural». Pero al principio la cosa no tiene que ver nada en absoluto con lo sobrenatural; esta expresión es demasiado grandiosa y supone demasiado en el hombre ingenuo. El concepto de la naturaleza, entendida como una conexión de sucesos que se realizan según leyes, es el más difícil y último que encuentra la abstracción. Y tenía que estar encontrado, o por lo menos sospechado, para que su negación, lo sobrenatural, estuviese en estado de presentarse. Tampoco se puede explicar nada sirviéndose, como quiere Wundt, de las fuerzas «espirituales». Pues en primer lugar, está hoy reconocido por todos que la magia es independiente del animismo y probablemente anterior a éste. En segundo lugar, nada importa la *clase* de fuerzas –espirituales o de otra índole– con que se produce el efecto mágico, sino la *cualidad* de dichas fuerzas. Ahora bien, esta cualidad tan sólo se puede designar con el término «demoníaco», que se añade a ciertas manifestaciones del poder, ejérzanse fuerte o débilmente, en casos extraordinarios o triviales, por espíritus o por no espíritus. Esta cualidad es indicada por el sentimiento que suscita, que es aquel sentimiento particular de lo «inquietante», o siniestro de que hemos hablado ya, y cuyo carácter positivo no se puede definir por conceptos, y sólo se puede caracterizar por su reflejo en el ánimo: «el estremecerse» *(grassen).*

2.º Igual ocurre con el *culto de los muertos.* No procede éste de la teoría animista, según la cual el hombre primitivo piensa que lo inanimado, y, por tanto, también los muertos tienen alma y son capaces de acción. Esta teoría de una presunta alma en todo, teoría que, por otra parte, se mezcla groseramente con la creencia en espíritus, por entero distinta, y con ella se amalgama, no es otra cosa que una creación artificial. El muerto se hace importante para el ánimo cuando se convierte en algo «espantoso» y fantasmal. Esto le ocurre al ingenuo o a quien ha perdido la ingenuidad, y con violencia

tan inmediata que estamos habituados a aceptarlo como algo evidente, sin observar que cuando damos a algo el valor de espantoso, engéndrase un contenido sentimental completamente independiente y en absoluto peculiar, que no explica el mero hecho de estar muerto. Los reflejos sentimentales que se dan naturalmente ante el muerto son de dos clases: de un lado, el asco hacia lo hediondo, corrupto, repugnante; de otro lado, la turbación, inhibición de la propia voluntad vital, el temor a la muerte, el horror que se experimenta inmediatamente a la vista de un muerto, sobre todo si es de la propia especie. Ambas manifestaciones se encuentran ya en los animales. Yo las observaba cuando en mis solitarios paseos a caballo encontraba de pronto un caballo caído. El que yo montaba reconocía a su congénere muerto y manifestaba todos los signos de un horror natural. Pero ninguno de esos dos matices sentimentales constituyen todavía el *arte del estremecimiento*[1]. Esto es algo nuevo y requiere, como dice acertadamente nuestra fábula, ser «aprendido». Es decir, no existe, dado de antemano, por sí mismo, sin otro aditamento posterior, en los sentimientos naturales de asco o de horror, ni tampoco puede extraerse de ellos por medio del análisis. Es un pavor de una calidad peculiar y propia. En relación con él hemos de negar que nos encontremos aquí con un elemento de la psique general, es decir, con algo general, preexistente dondequiera, como sentimiento natural de la masa. Más bien parece indudable que han existido primero individuos de idiosincrasia especial, los cuales ya poseían en *actu* semejantes sentimientos y los despertaron en los otros por su expresión.

3.º Por otra parte es fácil demostrar que las representaciones de los espíritus no necesitan para producirse esas media-

1. Éste es el título de una fábula alemana, en la cual un muchacho sale a aprender «el arte del estremecimiento».

ciones fantásticas a que acuden los animistas. Pero el origen de la representación de los «espíritus» no es aquí lo importante, sino el aspecto sentimental que con ello se relaciona. Éste no consiste en que los espíritus sean más tenues y menos fáciles de ver que los cuerpos o enteramente invisibles o aeriformes; a menudo son las espíritus todo esto y a menudo también no son nada de esto, y la mayor parte de las veces lo son y no lo son. Su esencia no consiste en su constitución, conceptual o fantástica, sino, en primer lugar y sobre todo, en que su espectralidad produce el terror que hemos descrito anteriormente. Pero el «espectro» no se explica a su vez partiendo de un sentimiento natural. Y tampoco se explica la posterior evolución por virtud de la cual estos «algo» (éste es el único núcleo conceptual que se les puede dar en realidad), siempre muy temidos, se convierten más tarde en seres que son positivamente venerados y amados y pueden elevarse hasta la condición de héroes, *Pitri* ('antecesor honrado como Dios'), demonios, santos o dioses.

4.º El *poder* (orenda) puede también tener sus grados previos de carácter natural. Cuando se observa en las plantas, piedras, objetos naturales, ciertos poderes que el hombre se apropia por la posesión de la cosa; cuando se devora el corazón, el hígado de un animal o de un hombre para apoderarse de su potencia y fuerza, no se practica la religión, sino la ciencia. Nuestra medicina prescribe recetas parecidas. Si el poder de la glándula tiroidea de la ternera es bueno contra el bocio y la imbecilidad, no sabemos qué se podría esperar del cerebro de sapo o del hígado de judío. Todo estriba en la observación, y nuestra medicina diferénciase en este respecto del curanderismo solamente en que es más exacta y en que emplea el método experimental. En el vestíbulo de la religión se manifiesta el *poder*, y su apropiación se convierte en ritos de comunión, en «sacramentos», como suele decirse, únicamente después que se ha insertado en él la idea del *hechizo*, de lo *mágico*.

5.º Los volcanes, las cumbres de las montañas, la luna, el sol, las nubes son considerados como *vivos* por el hombre primitivo; mas no a consecuencia de la ingenua teoría del animismo universal o del «panthelismo», sino por los mismos signos característicos que aplicamos tan pronto como reconocemos fuera de nuestro yo –lo único vivo que observamos directa e íntimamente– lo viviente; es decir, en cuanto creemos notar en ella acciones y efectos de vida, con razón o sin razón. Conforme a estos caracteres, pueden esos objetos naturales parecer vivos al observador ingenuo. Pero tampoco esto lleva por sí mismo al mito o a la religión. Esos objetos, considerados únicamente como vivos, no son dioses. Es más, todavía no lo son aunque el hombre se presente ante ellos pidiendo y expresándoles sus deseos. Pues pedir aún no es orar, y se puede confiar sin que esta confianza sea un sentimiento religioso. Pero se transforma en él en cuanto se aplica la categoría de lo numinoso. Y esto acontece cuando por primera vez se intenta influir sobre ellos mismos por medios numinosos, es decir, mediante la magia, y cuando a la vez se considera su acción como de carácter numinoso, es decir, mágico.

6.º La *conseja* tiene como condición previa el instinto natural de la fantasía, del relato, de la conversación y sus producciones. Pero la conseja misma existe sólo merced al elemento maravilloso, merced al milagro y a los procesos y efectos milagrosos, merced a un carácter numinoso impreso en ella. Y lo mismo ocurre, sólo que por medida más elevada, en el mito.

7.º Los elementos citados hasta ahora no son más que el vestíbulo del sentimiento religioso, un primer sobresalto de lo numinoso, que entra aquí en composición, conforme a las leyes de la correspondencia de sentimientos que en cada uno de los casos pudiera ser aplicada fácilmente. Pero una manifestación inicial sustantiva es la génesis del *daimon*. Su forma más legítima se nos presenta en aquellas viejas divinidades árabes, que en realidad no son más que pronombres demos-

trativos vivos que «no han sido formados por el mito», puesto que en su mayor parte carecen de él, ni «se han derivado por evolución de las divinidades naturales», ni «han nacido de los espíritus», y, sin embargo, son divinidades de muy poderosa acción y viva veneración. Son puros productos del sentimiento religioso. En ellas se advierte, de la manera más clara, que no son una creación demótica producida por la fantasía y la psique general, sino intuiciones de ciertos individuos dotados de naturaleza profética. A estos *numina* pertenece en todas partes el *Kahin* ('vidente'), que es la forma originaria y primera del profeta. Sólo él es quien siente por vez primera un numen original. Y en el momento y lugar en que un *Kahin* revela uno de ellos, se originan el culto y la comunidad cultual. A cada numen corresponde un vidente, y sin éste no hay aquél.

8.º *Puro* e *impuro* son expresiones que se encuentran primeramente aplicadas en un sentido natural. Impuro es lo que provoca un intenso sentimiento natural de *asco,* es decir, lo asqueroso. Precisamente los sentimientos de asco tienen en sus grados inferiores gran influjo sobre el hombre.

Probablemente son productos de la educación natural, que en forma de sentimientos de asco daban a muchas funciones naturales de la vida instintiva seguridad. Pero después la cultura refina estos sentimientos de asco, desviándolos sobre otros objetos; suprime el asco hacia muchas cosas que lo producen al hombre natural y lo dirigen sobre otras que no son, para éste, asquerosas. Esta refinación significa, en cuanto al grado de intensidad, un debilitamiento. Nosotros no nos asqueamos con la energía robusta, potente y cruda de los hombres primitivos. En este respecto todavía hoy se nota una marcada diferencia entre los campesinos y los hombres de la ciudad más refinada. Nosotros nos asqueamos ante cosas que para el campesino son indiferentes. Pero cuando el campesino se asquea ante algo, se asquea más fundamentalmente que nosotros. Ahora bien, entre el sentimiento de asco y el de pa-

vor numinoso hay una correspondencia muy fuerte. Y así podemos entender de qué manera lo impuro, en el sentido natural, pudo prosperar y desarrollarse en el terreno de lo numinoso, siguiendo las leyes de la asociación y avivamiento mutuo de los sentimientos correspondientes. En cuanto se tienen en las manos las llaves del problema, que son esa correspondencia y esa ley, se puede construir *a priori* todo el proceso real de la evolución. Nosotros mismos experimentamos todavía hoy algo de eso en el asco a la sangre. A la vista de sangre que corre, reaccionamos de manera que es difícil decir qué sea lo más fuerte, si el asco o el horror.

Del mismo modo que más tarde aparece el sentimiento del pavor y se forman las representaciones más elevadas de lo demoníaco y lo divino, de *sacer* y *sanctus*, asimismo pueden convertirse en impuras, es decir, negativamente numinosas, ciertas cosas, sin necesidad de que exista en ellas un punto de partida, un sentimiento natural de impureza. Es muy instructivo para entender la correspondencia sentimental el hecho de que el sentimiento de la impureza, en sentido numinoso, se asocie tan pronto y tan fácilmente al sentimiento natural de asco, de suerte que se convierten en asquerosas cosas que no eran asquerosas de suyo, sino horroríficas desde el punto de vista numinoso. Incluso pueden persistir estos sentimientos de asco mucho tiempo después que el pavor numinoso, que los había despertado, ha dejado de sentirse. Ésta es la explicación de por qué ciertos sentimientos de asco social, por ejemplo, el sentimiento de las castas, que al principio tuvieron una raíz puramente demoníaca, se conserven aun después de haberse secado esa raíz.

9.º Los ejemplos citados en los párrafos 1.º a 8.º se pueden denominar prerreligión, pero no en el sentido de que gracias a ellos se explique la religión y su posibilidad. Antes por el contrario, son ellos los que se posibilitan y explican, partiendo de un elemento fundamental religioso, a saber, el sentimiento de lo numinoso. Ahora bien, éste es un elemento

primario del espíritu que debe ser comprendido en su peculiaridad y pureza, pero que no puede ser explicado por otros. Como todos los elementos primarios del espíritu, emerge a su debido tiempo en la evolución vital del espíritu humano y entonces existe sencillamente. Dicho está que no puede aparecer más que cuando se cumplen ciertas condiciones: condiciones de desarrollo orgánico del cuerpo, de las otras fuerzas espirituales, de la vida general del sentimiento, de excitabilidad y espontaneidad, de capacidad de impresionarse y sentir ante los fenómenos exteriores e interiores. Pero éstas son propiamente condiciones, no causas o elementos componentes. Reconocer esto no significa transportar el asunto a la esfera de lo misterioso o supranatural, sino afirmar para este elemento primario lo mismo que vale para todos los elementos primarios del alma. El placer y el dolor, el amor y el odio, todas las facultades de percepción, como la sensibilidad luminosa y acústica, el sentimiento del espacio y del tiempo y, en general, todas las potencias espirituales superiores, se presentan -desde luego según leyes y bajo determinadas condiciones- evolutivamente, a su sazón. Pero cada una de ellas es de por sí algo nuevo que no se deduce de otra cosa y que sólo se puede explicar si admitimos algo espiritual potencialmente rico, que se desarrolla por evolución y se va manifestando en ellas, de manera cada vez más rica, en la medida determinada por las condiciones en que evolucionan el órgano y el cerebro. Y así ocurre también respecto al sentimiento numinoso.

10. El caso más puro de conmoción espontánea del sentimiento numinoso es, a nuestro juicio, el que hemos citado en el apartado 7.º. Éste es de una singular importancia para la evolución de la religión, porque en él el sentimiento religioso no se deja desviar de antemano -a estímulos de la asociación de sentimientos- hacia cosas terrenales, tomándolas erróneamente por numinosas, sino que, o sigue siendo sentimiento puro como en el terror pánico, o encuentra -mejor dicho, descubre- el objeto numinoso al desarrollar su oscuro

núcleo representativo. Y justamente este caso es todavía accesible en algún modo a que lo penetremos y revivamos, así como el tránsito desde el mero sentimiento al descubrimiento y hallazgo del objeto numinoso a que se refiere. No hay nadie que posea sentimiento vivo que no haya sentido inquieto el ánimo alguna vez, en algún tiempo o lugar. El que sea capaz de una reflexión exacta sobre sus estados de ánimo tiene que observar en éste lo siguiente: En primer lugar, el carácter peculiar e inexpresable del mismo, según hemos dicho anteriormente. En segundo lugar, las circunstancias muy especiales en que se produce, porque las causas exteriores de este estado de ánimo son a menudo tan pequeñas que apenas es posible darse cuenta de ellas, y con frecuencia no están en proporción con la intensidad de la impresión misma; es más, no debe hablarse de impresión producida por causas exteriores, sino de impulsión o choque, puesto que la emoción excede en fuerza y pujanza contenida a todo lo que había de notable en las circunstancias momentáneas de tiempo y lugar. Este terror o estremecimiento irrumpe de honduras del espíritu, a las cuales no alcanzan de ningún modo esas sensaciones externas, y la fuerza de su irrupción supera de tal modo al choque exterior, que su eclosión, si no es espontánea por entero, se acerca mucho a serlo. En tercer lugar, con lo anterior queda dicho que en estos procesos tienen que ser suscitados o despertados ciertos contenidos representativos, independientes y específicos, aun cuando por completo oscuros y embrionarios, los cuales son la verdadera causa del estado de terror. Pues si éstos no son dados previamente de alguna manera, no puede nunca producirse este movimiento del ánimo. En cuarto lugar, estos estados anímicos pueden persistir en la forma de meros sentimientos, y como tales correr y desarrollarse, sin que se desarrollen al mismo tiempo los oscuros contenidos conceptuales que yacen latentes en ellos. Cuando en este estado de no-desarrollo se quiere captarlos en palabras, no se puede hacer más que por exclamaciones por este estilo: «¡qué

inquietante!» o «¡qué horroroso es este paraje!». Esto no quiere decir que no pueda desarrollarse. Una primera evolución, aunque todavía en estado *negativo,* es cuando se dice, por ejemplo: «no se está seguro aquí». Y pasa a expresión positiva en la frase inglesa *This place is haunted.* ('Este paraje está embrujado'.) Aquí se presenta por primera vez el oscuro fundamento conceptual y comienza a explicarse a sí mismo en la forma de una representación, todavía vacilante e imprecisa, de algo de allende el mundo, de una entidad real de carácter numinoso, que en la evolución ulterior toma la forma de *numen loci,* demonio, El, Baal u otra cualquiera más concreta.

Jacob dice en Génesis, XXVIII, 17: «¡Cuán terrible es este lugar! Sí, aquí es donde Elohim hace su morada».

Este versículo es muy instructivo para la psicología religiosa, como ejemplo de cuanto queda dicho. La primera frase denota la impresión producida en el ánimo, tal como se presenta en su inmediatez, sin penetrar todavía por la reflexión, sin que el sentimiento se haya desarrollado y explicado a sí propio. Dicha frase no contiene nada más que el terror numinoso en su prístino estado, el cual basta, sin duda, en muchos casos para señalar la santidad de un lugar e instituir allí un culto temeroso, incluso un culto más elevado. Pero esto no quiere decir que esta impresión de terror no haya de resolverse necesariamente en la representación de un numen que allí mora, y que cuando se produce la idea de un *numen,* éste haya de acabar convirtiéndose en un *nomen,* y éste, a su vez, en mero *pronomen.* La segunda frase de Jacob no expresa ya la emoción primaria de terror, sino su desarrollo y explicación.

También es instructiva la expresión alemana *Es spukt hier* («Aquí se 'trasguea'»). Esta expresión carece en realidad de sujeto, a lo menos no dice nada del sujeto que por allí trasguea. Las representaciones concretas de la mitología popular, tales como espíritus, fantasmas, muertos o almas en pena, no es-

tán implícitas en la frase. Esto más bien expresa únicamente el mero sentimiento de lo inquietante, en el momento en que está a punto de engendrar por sí mismo, como primera explicación, la representación de un algo numinoso, de un ente del otro mundo. Es lamentable que no tenga el alemán una palabra más noble y corriente que *spuken* ('trasguear'), y que, por tanto, quede el lenguaje, desviado por ella, al dominio de las ramificaciones bastardas, impuras y supersticiosas del sentimiento numinoso[1].

Pero aún podemos volver a sentir el parentesco que enlaza el sentimiento del trasgo con aquella elemental emoción numinosa, merced a los lugares habitados por númenes que en otro tiempo fueron señalados por la emoción profética como terroríficos y santos, los cuales, al iniciarse el culto local, se consideran sitio de nacimiento del numen en ellos venerado. La resonancia de esta emoción primigenia la encontramos precisamente en la frase ya citada del Génesis, XXVIII, 17 («¡cuán terrible es este lugar!»), y en el Éxodo, III («el lugar en que tú estás, tierra santa es»). Los lugares que señalan Moisés y Jacob en esos pasajes son verdaderos *haunted places* ('sitios embrujados'), lugares en los cuales se «trasguea», en los cuales «hay algo raro». Sólo que este sentimiento no tenía entonces el sentido empobrecido y desvaído que tiene hoy, sino que encerraba toda la riqueza potencial y posible evolución del verdadero sentimiento original de lo numinoso. Y sin duda el leve espanto que puede invadirnos todavía hoy en el silencio y la media luz de

1. Para ello hay una palabra algo artificiosa: *es geistet hier* ('aquí alienta espíritu'). Este *geistern* es presencia numinosa, sin que existan bajos trasgos. En caso necesario podría traducirse así el pasaje de Habacut, II, 20: «Yahveh alienta en espíritu en su santo templo; cállese delante de él toda la tierra». En inglés, *to haunt* es más noble que el alemán *spuken*. Así podría decirse: *Jahveh haunts his holy temple*, sin que la expresión sea infamante. En hebreo es lo que significa frecuentemente la palabra *schakan* ('residir, morar').

nuestros santuarios guarda un último parentesco, no sólo con aquello que Schiller expresa en los versos:

> Y en el pinar de Poseidon
> penetró con devoto temblor.

sino también con el verdadero sentimiento del trasgo. Y el sutil escalofrío que puede acompañar a aquel estado tiene también un cierto parentesco con la «carne de gallina», cuyo carácter numinoso hemos dilucidado al principio.

Cuando el animismo se esfuerza en derivar demonio y Dios de los «espíritus», oriéntase en dirección falsa. Si afirmase que son cosas de trasgos, estaría por lo menos en el verdadero camino. Así lo demuestran en parte algunas palabras antiguas, que primero se aplicaron al «pavor», en su sentido más noble, y que se convirtieron después en una denominación común a las formas más elevadas del pavor y las más bajas. Tal es, por ejemplo, en sánscrito la enigmática palabra *asura. Asura* es lo horroroso en el sentido en que Jacob usa la palabra en la frase citada. Posteriormente sirvió en la lengua india como expresión técnica para lo brujesco, demoníaco, fantasmal en su grado más bajo. Pero en los tiempos más primitivos era cognombre o epíteto del más eminente de todos los dioses del Rig-veda, del alto y siniestro Varuna. Y en la lengua persa *ahura-mazda* sirve para nombrar la divinidad única y eterna[1].

1. Estas variaciones de significación no se han realizado solamente en la vieja antigüedad. En nuestras propias lenguas se presentan otras análogas de fecha reciente. Así, por ejemplo, en alemán, *schauderharft* significaba todavía en el siglo XVIII lo numinoso y misterioso en general, aun en el sentido de pavor respetuoso. Es decir, igual que la palabra actual *schauervoll* ('horroroso'), pero más tarde desciende a ser denominación especial para lo execrable, abominable, nefando, lo numinoso negativo y a la vez pierde relieve, pierde su sentido, y su sonido numinoso se hace trivial, y hoy apenas se designa todavía algo ante lo que nos horrorizamos, sino solamente aquello que nos enoja o escandaliza. Así se dice: «hace un tiempo horroroso».

Igual ocurre con la palabra *adbhuta*. Se siente un *adbhuta* cuando se está en una casa deshabitada, según dice una vieja definición[1]. Es la emoción que expresa maestra palabra «estremecerse». Pero por otra parte, *adbhuta* es el nombre para designar el prodigio supracósmico y su poder fascinante. Incluso se usa para el Brahma eterno y su gracia, para el *adbhuta* que excede a toda palabra[2].

Lo que hemos dicho acerca de *asura* y *adbhuta* vale acaso también para la palabra griega *theos. Su* raíz es quizá la misma que la de *ge-twas,* que todavía, en el alemán medio, se encuentra con la significación de «trasgo» y «fantasma». Es ésta una palabra primitiva para designar lo numinoso en su forma de «inquietante», que de una parte se eleva a la dignidad de una denominación de Dios y por otra parte desciende a significar lo «brujesco». La misma evolución ha ocurrido antaño, probablemente, en la lengua hebrea. Pues el espíritu, el fantasma de Samuel que la pitonisa de Endor hace aparecerse a Saúl (Samuel, lib. I, cap. XXVIII, 13), recibe el mismo nombre que la divinidad: Elohim.

11. Partiendo de nuestra hipótesis de un fundamento *a priori* de ideas encontramos al fin también la explicación de aquellos hechos interesantes a que Andrés Lang ha dirigido con justicia su atención[3]. En verdad estos hechos no apoyan

1. *Adbhuta* significa *arreton,* 'lo inefable, lo incomprensible'. Es equivalente exactamente a nuestro *mysterium stupendum,* mientras *asura* es el *misterium tremendum.*
2. Véase R. Otto, *Dipika,* p. 46. *Adbhuta* (y *Ascaya)* sería una traducción exacta en sánscrito de nuestra palabra «numinoso», si, como nuestro «maravilloso», no hubiese recogido multitud de acepciones profanas. Véase en la obra de M. Lindenau, *Beitrage zur altindischen Rasa-Lehre,* Leipzig, 1913, la investigación acerca del sentimiento del *Adbhuta* a diferencia del de lo horroroso, heroico, temible y asqueroso en el *Bharata-Muni.*
3. *Mith, ritual and religion,* 1899. *The making of religion,* 1902. *Magic and religion,* 1901. Véase también P. W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Volker,* Viena, 1910. En las *Memorias de la Academia Imperial de Viena.*

la hipótesis del monoteísmo primitivo, esa fantasía apologética de los misioneros, que quisiera salvar el segundo capítulo de la Biblia, aunque sienta un pudor muy moderno ante los placenteros paseos de Yahveh por el jardín al fresco de la tarde. Antes bien aluden a cosas que no se pueden explicar desde el punto de vista del animismo, panthelismo y demás fundamentos naturalistas de la religión, y que, por lo tanto, siguen siendo misteriosas, a pesar de las hipótesis violentas que han sido hechas para anularlas. En muchas mitologías y relatos de pueblos bárbaros encuéntranse, en efecto, indicios y rastros que exceden la altura de sus ritos y usos religiosos, representaciones de *dioses grandes*, a los que nunca o casi nunca se alude en la práctica, y a los que, sin embargo, y casi involuntariamente, se atribuye una dignidad superior a la de todas las demás imágenes míticas. En esos grandes dioses se escuchan resonancias de lo divino en el más alto sentido. Unas veces se reconoce fácilmente que proceden de un pasado mítico; pero otras, no. Y el hecho de que rebasen el nivel de las demás deidades es tan característico como enigmático. Allí donde los misioneros predican la doctrina teísta, estas altas divinidades son a menudo reconocidas fácilmente como Dios y prestan al sermón del misionero un punto de apoyo. Y los neófitos confiesan después que conocían a Dios, pero que no le honraban. Es exacto que *en ocasiones* se explican estos fenómenos merced a influjos anteriores, arrastrados de religiones teístas superiores, y ello se comprueba a veces por el nombre que se da a aquel alto ser. Pero aun en esta forma el fenómeno es harto insólito. Nada movería a los salvajes que viven en un medio completamente distinto, de superstición bárbara, a admitir y retener estas representaciones importadas si no tuvieran ya en el alma una disposición hacia ellas que no les permite dejarlas escapar, sino que más bien les fuerza a interesarse cada vez más, y muchas veces a sentir por ellas y reconocer en ellas el testimonio de la propia conciencia. Pero de otro lado esta hipótesis de la importación es im-

posible respecto a muchos de estos fenómenos, y solamente se puede emplear a viva fuerza. En estos casos hemos de acudir a presentimientos y anticipaciones que, en ocasiones (no siempre), son de esperar bajo la presión de una predisposición natural a ideas que opera fuertemente, y que en ese concepto son naturales -tan naturales como la producción de la música de zíngaros en un medio cultural primitivo, bajo la presión de un gran talento natural para la música- y que sin esta explicación quedarían siempre en el estado de enigmas.

Los psicólogos naturalistas pasan por alto o suprimen en este y otros casos unos hechos que, a lo menos, serían interesantes desde el punto de vista psicológico, y que pueden ser observados por aguda introspección; a saber, el testimonio del propio ánimo en pro de las ideas religiosas, testimonio que ciertamente es más robusto en el hombre ingenuo que en quien ha perdido la ingenuidad, pero que todavía podrían reconocer muchos en sí propios, si de manera serena y objetiva quisieran recordar tan sólo su estado de ánimo durante la primera comunión. Pero esa cosa, en pro de la cual el alma *testimonia,* puede brotar por sí misma en el alma bajo favorables condiciones, en forma de presentimiento. Los partidarios de un monoteísmo primitivo descuidan asimismo demasiado estos hechos. Porque al hacerlos descansar únicamente sobre tradiciones históricas y recuerdos oscurecidos de una primera revelación histórica, no pudieron encontrar este autotestimonio que brota en lo íntimo.

(Véase sobre este capítulo 16 el ensayo de Alfred Vierkandt: «Die Heilige in de *primitiven* Religionen», en la revista *Die Dioskuren,* 1922, pp. 285 y ss. Mi manera de pensar no podría encontrar confirmación más grata.)

17. El aspecto de la rudeza

Aparición sucesiva de los diversos elementos. -Valoración numinosa de seres, objetos y sucesos del mundo natural. -Falsas esquematizaciones. -Lo inconcebible no es incognoscible

Estas conmociones primerizas y *toscas* del pavor demoníaco, que se presentan al comienzo de la historia y evolución religiosa, pueden caracterizarse también por ser *a priori* y no por deducirse de otras. *La religión comienza consigo misma* y opera ya en los grados previos de lo mítico y demoníaco. El carácter primitivo y rudo consiste aquí en las siguientes circunstancias:

a) En que los diversos elementos componentes de lo numinoso van emergiendo y presentándose gradual y sucesivamente. Su contenido pleno no se desarrolla más que por grados y por estímulos que van insertándose a larga distancia unos detrás de otros. Pero allí donde todavía no se ha desarrollado el conjunto entero, sus elementos parciales e iniciales, surgidos aisladamente, tienen un carácter extraño, incomprensible y a menudo hasta grotesco. Esto puede decirse, sobre todo, de aquel componente religioso que, según parece, ha sido siempre el primero en despertar: el pavor demoníaco.

Tomado en sí mismo, aisladamente, tiene que parecer más bien algo opuesto a la religión que la religión misma. Desmembrado de los elementos conexos semeja más bien una autosugestión de miedo, una especie de pesadilla engendrada por la psique popular, que una cosa relacionada con la religión; y los entes a que se refieren parecen imágenes brujescas de una fantasía enferma, aquejada de delirio persecutorio. Así se explica que muchos investigadores pudieran creer seriamente que la religión ha comenzado con el culto del diablo, y que el diablo es más antiguo que Dios. Este despertar sucesivo de los distintos haces y elementos de lo numinoso es también la causa de que resulte tan difícil la clasificación de las religiones en géneros y especies, y que cada una que se intenta sea desalojada por otra. Pues lo que ha de ser clasificado no se comporta, las más de las veces, como las diversas especies de un mismo género, es decir, según el punto de vista de una unidad *analítica*, sino como elementos parciales de una unidad *sintética*. Es como si un pez enorme comenzara a hacerse visible en la superficie del agua por partes sucesivas y se quisiera clasificar por géneros y especies el lomo, la punta de la cola y el surtidor que brota de su cabeza, en lugar de llegar a una comprensión orgánica de estos aspectos, reconociéndolos en su lugar y conexión como partes articuladas de un todo, que debe ser concebido antes de concebir las partes.

b) El carácter de «primitivo» radica además en la forma eruptiva y ocasional con que la primera conmoción se produce siempre. Por eso es oscura ésta y da motivo a muchas confusiones y mixturas con los sentimientos «naturales».

c) La valoración numinosa se aplica primeramente y de modo natural a seres, objetos y sucesos del mundo exterior, los cuales dan ocasión, por analogía, a las conmociones del sentimiento numinoso, y a desviarlas hacia sí. En esta circunstancia arraiga lo que se ha llamado culto de la naturaleza y divinización de los objetos naturales. Pero después, poco a poco, bajo la presión del sentimiento numinoso mismo, esas

asociaciones se espiritualizan, se desmaterializan o se deshacen definitivamente y por completo. Entonces el oscuro contenido sentimental que se refiere a un ente supracósmico sale a la luz viviendo de sí propio, completamente independiente y puro.

d) Lo «primitivo» consiste en la forma desmesurada, fanática, entusiasta en que primero hace presa sobre el ánimo y se manifiesta como *manía* religiosa, como posesión por el numen, como enajenamiento y borrachera.

e) Lo «primitivo» consiste muy esencialmente en las *falsas* esquematizaciones que sufre, en las inclusiones de algo, sin duda, semejante, pero que no le pertenece íntimamente, como se ha visto en los ejemplos citados más arriba.

f) Consiste, en fin, sobre todo, en que todavia falta el proceso de racionalización, moralización y refinamiento, que sólo se presenta más tarde grado a grado.

Pero en cuanto a su contenido, la primera manifestación del pavor demoníaco ya es un sentimiento puro *a priori*. Asimílase, en este respecto, al juicio estético y a la categoría de lo bello. Las emociones que sentimos ante un objeto «bello» y ante un objeto «espantoso» son por entero distintas; pero coinciden en que yo atribuyo al objeto un predicado, esto es, un predicado de significación que la percepción sensible no me ha dado, ni puede darme, sino que yo lo atribuyo espontáneamente por un juicio propio. En el objeto no percibo intuitivamente más que sus propiedades sensibles, su figura espacial. Nada más que eso. Si yo después llego a ver en estas propiedades sensibles, y gracias a ellas, aquel valor peculiar que designo con la palabra «bello», y si, en general, existe este valor, ello no me lo dicen ni me lo dan las propiedades sensibles del objeto. Por tanto, tengo que tener en mí mismo un oscuro concepto de lo bello y con él un principio de subordinación, conforme al cual lo atribuyo a las cosas; de otro modo no sería posible la emoción más simple de lo bello. Y esta correspondencia de lo bello y lo numinoso llega a más todavía.

Así como la fruición de lo bello tiene analogía con el mero goce de lo agradable, pero se diferencia claramente de ello, y el uno no puede deducirse del otro, así el pavor propiamente religioso se relaciona con el temor «natural».

Este estado de ruda emoción es superado conforme el numen va *revelándose* cada vez con más fuerza y plenitud, es decir, conforme se va dando a conocer en el ánimo y en el sentimiento. A este grado de evolución pertenece también el henchimiento con elementos racionales (véase el párrafo *f)*, merced a los cuales entra ya en la jurisdicción de lo concebible. A pesar de lo cual conserva todavía, en cuanto numinoso, su incomprensibilidad, que tanto más se refuerza cuanto más se «revela». Pues «revelarse» no significa en manera alguna pasar a ser comprensible conceptualmente. Puede ocurrir que algo sea conocido, íntimo, placiente u horrorífico al sentimiento, sin que el entendimiento pueda aplicarle ningún concepto. Conocer y entender conceptualmente no es la misma cosa; por el contrario, son con frecuencia cosas que están en contraposición y se excluyen entre sí. La misteriosa oscuridad del numen no significa imposibilidad de conocerlo. El *Deus absconditus et incomprehensibilis* no era en realidad para Lutero un *deus ignotus.* Por el contrario, lo «conocía» muy bien, con todo el espanto y horror del ánimo acobardado. Y asimismo San Pablo «conocía» la «paz» que, en su incomprensibilidad, se cierne «por encima de toda razón». «Dios –decía Lutero– no se puede concebir y, sin embargo, se le siente»[1].

1. *Tischreden,* Wei., 6, 6530.

18. Lo santo como categoría *a priori*

Segunda parte

Síntesis a priori *de lo racional. -Síntesis de los diversos elementos. -Criterio religioso de medida*

1.º Así, pues, los elementos racionales e irracionales que componen juntos la compleja categoría de lo santo son elementos *a priori*. Los últimos, en la misma medida que los primeros. La religión no se subordina ni al *telos* ('finalidad') ni al *ethos* ('moralidad'); no vive de postulados. En ella lo irracional arraiga, con raíces propias e independientes, en las recónditas profundidades del espíritu.

Ahora bien, lo mismo puede decirse de la reunión de lo racional e irracional en la religión, de la necesidad interna de su conexión. La historia de la religión descubre, con cierta evidencia, el proceso gradual en que ambos elementos se van entremezclando, y moralizándose lo divino. Y en realidad, este proceso es para el sentimiento algo «evidente», cuya necesidad íntima a él mismo se le hace palpable. Ahora bien, el carácter evidente y palpable de este proceso es, justamente, a su vez, un problema que no puede resolverse si no se admite un

oscuro conocimiento *a priori* de esa congruencia esencial y necesaria entre ambos elementos. Pues desde el punto de vista *lógico* no es ella, en modo alguno, necesaria. ¿Cómo deducir *lógicamente* que el ente grosero y semidemoníaco de un dios lunar o solar o de un numen local ha de ser también el que ampara los juramentos, la veracidad, la validez de los pactos, la hospitalidad, la santidad del matrimonio, los deberes de la estirpe y de la familia, y además un Dios que administra la felicidad y la infelicidad, que comparte los deseos de la raza, cuida de su bienestar y dirige el destino y la historia? ¿De dónde procede este hecho, el más sorprendente de la historia religiosa, que seres que notoriamente han nacido del terror y del espanto se nos conviertan en *dioses;* es decir, en seres a quienes rezamos y confiamos penas y dichas, seres en los que vemos el origen y sanción de la moral, de la ley, del derecho y de las normas jurídicas? Y este nexo es tal, que allí donde una vez se han despertado estas ideas, aparece con una evidencia sencilla, palpable y obvia, que los dioses, en efecto, son así.

Sócrates dice, en *La República,* de Platón, libro II, al final: «Pues Dios es sencillo, es veraz en palabras y hechos; no se transforma ni engaña a nadie».

A lo cual Adeimantos responde: «Ahora que lo dices se me hace enteramente claro».

En este pasaje no es lo más importante la elevación y pureza del concepto de Dios, ni tampoco la alta racionalización y moralización del mismo allí expresada, sino el aparente «dogmatismo» de la expresión de Sócrates; pues ni siquiera deja ver el menor esfuerzo por razonar y fundamentar su proposición. Y asimismo es importante la manera como Adeimantos acepta una cosa nueva para él, aceptación ingenua y pronta y, sin embargo, completamente segura. En realidad se trata de un verdadero *convencimiento.* Adeimantos no *cree* a Sócrates, sino que *cae en la cuenta.* Ahora bien, éste es el signo característico de todos los conocimientos *a priori.* A saber: que se presentan en la verdad

de una afirmación, cuando ésta se ha expresado y entendido claramente, con la seguridad de lo que se ve por los propios ojos. Lo que aquí ocurre entre Sócrates y Adeimantos se ha repetido mil veces en la historia de la religión. También Amos, cuando predica a Yahveh como Dios de la inflexible y universal justicia, dice algo nuevo, y sin embargo, ni lo prueba ni apela al testimonio de autoridades. Apela al juicio *a priori,* es decir, a la propia conciencia religiosa. Y ésta atestigua efectivamente a su favor. También Lutero conoce y afirma un conocimiento *a priori* de lo divino. Cierto es que de ordinario su rabia contra la «razón ramera» le arrastra a manifestaciones opuestas:

Éste es un conocimiento *a posteriori,* puesto que se contempla a Dios desde fuera, en sus obras y gobierno, como se contempla externamente un castillo o una casa, y en ella se supone que mora un señor o huésped. Pero *a priori,* desde dentro, ningún ser humano ha podido todavía ver lo que es Dios y cómo Dios es en sí mismo, en su íntima esencia; ni nadie puede saber de ello ni hablar, salvo aquellos a quienes ha sido revelado por el Espíritu Santo[1].

(Lutero no advierte aquí que el «huésped» se sospecha *a priori* o no se sospecha.) Pero en otros pasajes reconoce a la razón general humana el conocimiento de lo que es Dios en sí mismo o en su verdadera esencia:

Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam concedere proprio suo iudicio convicta, *etiamsi nulla esset* scriptura. *Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam* in cordibus *suis scriptam et* agnoscunt *eam ac probatam, licet inviti, cum* audiant *eam tractari: primo, Deum esse omnipotentem... deinde, ipsum omnia nosse et præscire, neque errare neque falli posee. Istis duobus corde et sensu concessis...*

1. Ed. Erl., IX, p. 2.

(Pero la misma razón natural se ve obligada a concederla, *persuadida por su propio juicio,* aunque no existiese ninguna *Escritura.* Pues todos los hombres encuentran, en cuanto de ello *oyen hablar,* las siguientes opiniones, escritas *en su corazón,* y las *reconocen* como válidas, aun contra su voluntad: en primer lugar, que Dios es omnipotente; en segundo lugar, que todo lo conoce y prevé, y ni puede errar ni ser engañado. Y como estos dos puntos son concedidos por el corazón y por el sentimiento...)[1].

1. Wei., XVIII, 79. Véase también *Tischreden,* Wei, V, 5820:
«Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sit Deus, omnes homines sine ulla artium et disciplinarum cognitione sola natura duce sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. Nulla unquam fuit tam fera gens et immanis, quæ omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna ejus virtud et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis contenderunt, non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quod nescit... Quare, etsi quidam per omnen vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleribus et *non aliter omniono vixerunt, ac si nullus esset Deus, tamen nunquam* conscientiam ex animis potuerunt eicere testantem et affirmantem, quod sit Deus. Et quamvis illa conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus opressa fruit, redit tamen et convincit eos in extremo vitæ espiritu».
(En toda mente humana ha sido impresa por Dios la noticia de Dios. Que Dios existe, todos los hombres lo saben, por propia inclinación de su naturaleza, sin necesidad de conocimiento científico o artístico, y toda mente humana lo lleva en sí impreso por Dios. Nunca existió pueblo, por salvaje y rústico que fuera, que no haya creído en la existencia de algo divino que lo ha creado todo. Por eso dice San Pablo: «Lo invisible de Dios es contemplado después de la creación del mundo en cuanto se ve en lo creado; a saber, en su fuerza y divinidad... Por esto supieron todos los paganos que Dios existe, aunque hayan sido epicúreos y aunque hayan afirmado que Dios no existe. ¿No reconocían precisamente en esta negación la existencia de Dios? Nadie puede negar una cosa sin conocerla de alguna manera... Por esto, aunque muchos han dilapidado toda su vida en los mayores vicios y han vivido como si no hubiese Dios, nunca han podido librarse de la certidumbre que emerge del ánimo y testifica y afirma que Dios es. Y aunque esta seguridad sea oprimida durante algún tiempo por opiniones falsas y depravadas, retorna al fin y convence el exhalar el último aliento de la vida».)

Es muy interesante en esta declaración el *proprio suo iudicio convicta*, pues esto es lo que diferencia el *conocimiento* de la «mera idea innata» o de las representaciones inspiradas por modo sobrenatural, las cuales solamente pueden engendrar «ideas», pero no convicciones, *ex proprio iudicio.* También es notable la locución *cum audiant eam tractari*, que corresponde exactamente a lo que siente Adeimantos: «Ahora que lo *dices*, se me hace claro»[1].

La misma experiencia ha sido hecha a menudo por los misioneros. Allí donde se han predicado y entendido las ideas de la unidad y bondad de Dios, prenden y prosperan con sorprendente rapidez, si en los oyentes existe ya cualquier sentimiento religioso. Con frecuencia los oyentes adaptan a esas ideas desde aquel momento la propia tradición religiosa que habían recibido hasta entonces. Y cuando se resiste a la nueva doctrina, casi siempre es con visible opresión de la conciencia. Estas experiencias me han sido relatadas por misioneros que han predicado entre los tibetanos y los negros de África. Sería interesante coleccionar estas experiencias, tanto respecto a la cuestión en general, como concretamente respecto al conocimiento del *a priori* religioso, por el cual se conexionan íntima y esencialmente los elementos racionales de la idea de Dios con los irracionales. La misma historia de la religión es un testimonio casi unánime de esto. Pues por defectuosa que haya sido la moralización del numen en sus distintos dominios «salvajes», encuéntranse dondequiera huellas de lo que decimos. Y donde la religión sale de su primitiva rudeza y se

1. Lo más instructivo en este respecto son los lugares en que Lutero describe la «fe» como una verdadera facultad cognoscitiva apta para comprender la verdad divina y que como tal se contrapone al entendimiento «natural», como asimismo el «espíritu». La «fe» es aquí igual a la *synteresis* ('la chispa divina en el hombre') de la teoría mística del conocimiento y al «maestro interior» de San Agustín. Ambos están «sobre la razón», pero además son un *a priori* que tenemos en nosotros mismos.

levanta a religión más elevada, este proceso de fusión se inicia y progresa en todas partes con la mayor intensidad. Esto es tanto más digno de atención, si se piensa de cuán distintos datos ha partido la fantasía para crear las figuras de los dioses y entre qué diferencias de razas, de disposiciones naturales, de relaciones sociales y políticas se ha realizado su evolución. Todo ello habla a favor de la existencia de elementos *a priori* que residen por modo general y necesario en el espíritu humano, elementos que son los mismos que encontramos inmediatamente en nuestra propia conciencia religiosa cuando, al igual de Adeimantos, asentimos de manera ingenua y espontánea, como a algo evidente, visto por los propios ojos, a aquellas palabras de Sócrates: «Dios es sencillo y es veraz en hechos y palabras».

2.º Cuando en la evolución religiosa los elementos racionales se juntan con los irracionales conforme a principios *a priori*, los primeros sirven de esquema a los segundos. Esto vale, en general, para la relación del lado racional de lo santo con el irracional; pero además se aplica también, en detalle, para cada uno de los elementos componentes de ambas facetas. El aspecto tremendo y retrayente de lo numinoso se esquematiza por la idea racional de la rectitud, de la voluntad moral y eliminación de lo inmoral, y así esquematizado se convierte en la santa «cólera de Dios» que predican las Escrituras y los sermones cristianos. El aspecto fascinante y atrayente de lo numinoso se esquematiza por la bondad, la compasión, el amor, y así esquematizado se convierte en la «gracia», en su cabal sentido, la cual concierta en una armonía de contraste con la cólera santa, y como ésta, merced a su carácter numinoso, ofrece una coloración mística. A su vez el momento mirífico queda esquematizado por la perfección absoluta de todos los predicados racionales que se atribuyen a la divinidad. La correspondencia entre estos dos aspectos, racional e irracional, probablemente no aparecerá a primera vista tan palpable como en los dos casos precedentes. Pero es

también exacta. Los predicados racionales de Dios se diferencian de los mismos predicados cuando se aplican a los espíritus creados, en que éstos son relativos, mientras que aquéllos, por el contrario, son absolutos. Es decir, que no se diferencian unos de otros por su contenido, sino por su *forma*. El amor del hombre es relativo, graduado, y asimismo su conocimiento y su modo de ser bueno. En cambio, el conocimiento y el amor de Dios -y en general cuanto de él se puede decir en conceptos- tienen *la forma* de lo absoluto, de lo sumo. Precisamente por este *elemento formal* de los predicados son caracterizados como divinos, a pesar de la igualdad de contenido. Ahora bien; lo misterioso como tal es también un *elemento formal*. Es, como queda dicho en la página 39, la *forma* en que se presenta lo «absolutamente heterogéneo». A esta clara analogía todavía se agrega otra. Nuestra inteligencia solamente comprende lo relativo. Cierto es que podemos pensar en lo absoluto, que se opone a lo relativo, pero no entenderlo cabalmente. Queda sometido a nuestra facultad conceptual, pero rebasa los límites de la fuerza humana de comprensión. Precisamente por esto no es todavía (como queda dicho en la página 36) algo verdaderamente misterioso, sino un esquema legítimo de lo misterioso. Lo absoluto es incomprensible, lo misterioso es inaprehensible. Lo absoluto es aquello que excede los límites de nuestra facultad comprensiva, mas no por su cualidad, que a nosotros nos es conocida y familiar, sino por la *forma* de esa cualidad. Pero lo misterioso es aquello que no se puede pensar en ningún modo, porque es en su forma, calidad y esencia «absolutamente heterogéneo» respecto a nosotros. Así, pues, también en relación con el momento de lo misterioso, resulta muy exacta y muy fácil de desarrollar la correspondencia con su esquema racional.

Cuando en una religión se mantienen vivos y despiertos los elementos irracionales, éstos la preservan de convertirse en racionalismo. La saturación y enriquecimiento con elementos racionales la preserva de descender al fanatismo o al

misticismo, o de perseverar en estos estados, y la habilitan como religión culta, humana y de calidad. La existencia de ambas especies de elementos, formando una sana y bella armonía, constituye el criterio propiamente religioso que sirve para medir la superioridad de una religión. Conforme a esta regla de medida es el cristianismo en absoluto superior a todas las religiones de la tierra. En él, sobre un fundamento profundamente irracional, elévase el luminoso edificio de sus puros y claros conceptos, sentimientos y emociones. Lo irracional no es más que el fondo, el borde, la trama; por eso conserva siempre sus místicas honduras y se ofrece con la entonación y sombreado de la mística, sin que por ello la religión caiga y se deforme en mística. Y así se modela el cristianismo, por la buena proporción en que entran todos sus elementos, en la forma de lo clásico y noble, lo cual se hace sentir tanto más vivamente en el sentimiento cuanto más leal y despreocupado compara las religiones y reconoce que en el cristianismo de modo muy especial -y superior- ha llegado a su mejor sazón un aspecto de la vida espiritual del hombre, que, sin embargo, tiene en otros lados sus analogías.

19. La manifestación de lo santo

Los signos y señales. -Facultad divinatoria. -Reconocimiento de lo santo. -Schleiermacher. -La facultad divinatoria es la facultad de juicio religioso. -Lo demoníaco en Goethe

Son dos cosas muy distintas creer y *vivir* algo suprasensible. No es lo mismo tener idea de lo santo que percibirlo y aun descubrirlo como algo operante, eficiente, que se presenta actuando en fenómenos. Es convicción esencial de todas las religiones la posibilidad de esto segundo, la creencia de que no sólo la voz interior, la conciencia religiosa, el suave murmurar del espíritu en el corazón, en el sentimiento, en el presentimiento, en el anhelo, hablan y atestiguan a favor de lo suprasensible, sino que lo suprasensible puede aparecerse en ciertos acontecimientos, hechos y personas -comprobaciones efectivas de la autorrevelación- y que junto a la revelación interior nacida en el espíritu existe una revelación externa de lo divino. Estos testimonios reales, estas maneras de manifestarse y revelarse lo santo, son lo que la religión llama en su lengua *signos, señales.* Desde los tiempos de la religión más primitiva ha tenido valor de «signo» todo aquello que fuera capaz de estimular en el hombre el senti-

miento de lo santo, de sugerirlo, promoverlo y hacerlo llegar a expresión.

Eran considerados como «señales» todos los aspectos y circunstancias de que hemos hablado anteriormente: lo terrible, sublime, prepotente; lo que sorprende y, de manera muy especial, lo enigmático o incomprendido, que se convierte en portento y milagro. Pero hemos visto que todas estas circunstancias no son «señales» en estricto sentido, sino coyunturas y motivos ocasionales para que el sentimiento religioso se despierte espontáneamente. Lo que en ellas produce este efecto estriba en ciertos aspectos que tienen análogos con lo santo. Por tanto, cuando se les interpretaba como manifestaciones reales de lo santo, se confundía la categoría de lo santo con algo extrínsecamente análogo, pero que no era una verdadera *anamnesis* ('rememoración'), un verdadero reconocimiento de lo santo en su manifestación. Por esta razón, en los grados más altos de la evolución religiosa y del puro juicio religioso, estos pseudo «signos» son a su vez rechazados y eliminados, en parte o totalmente, por insuficientes o por indignos. Hay otro proceso que corre paralelo a éste en otro dominio del juicio; a saber, en el dominio del gusto. También en el gusto grosero palpita ya un sentimiento o presentimiento de lo bello, que ha de proceder necesariamente de un concepto *a priori*, oscuramente poseído, pues de otro modo no podría existir ni aun en su tosquedad. El gusto, todavía tosco, aplica el oscuro concepto de lo bello, primero, claro está, de manera equívoca y confusa, no por una *anamnesis* legítima y correcta, puesto que toma por bellas cosas que en realidad no lo son. La causa de esta aplicación todavía errónea estriba en que ciertos aspectos de las cosas tomadas equivocadamente por bellas guardan una analogía próxima o remota con lo bello mismo. Pero en cuanto el gusto se educa, acaba por rechazar, en este terreno también, lo que es una mera analogía -pero no lo bello mismo- con intensa repulsión y se capacita para ver y juzgar correctamente, es decir, para reconocer

como bellos los aspectos externos en que aparece en realidad, aquello de que el gusto ya tiene en su interior una idea, es decir, una regla de medida.

La facultad divinatoria

La posible facultad de conocer y reconocer de hecho lo santo cuando se presenta en fenómenos, llamarémosla facultad divinatoria o de divinación. ¿Existe esta facultad en el hombre? Y si existe, ¿cómo es?

Para las teorías supranaturalistas el problema es muy sencillo. Según ellas, surge el acto divinatorio cuando se tropieza con un proceso que no puede ser explicado naturalmente, es decir, por leyes naturales. Y como ese proceso tiene lugar, y no puede tener lugar sin una causa, y carece de causa natural, ha de tener forzosamente, dícese, una causa de otro carácter, de carácter sobrenatural. Esta teoría de la divinación y de las «señales» es una verdadera teoría en conceptos rígidos; es una prueba, una demostración estrictamente pensada. Es la teoría del supra-naturalismo ingenuo y de la dogmática. Es groseramente racionalista. En ella, la *razón*, la facultad de reflexionar por conceptos y demostraciones, es reivindicada como facultad divinatoria. Lo supracósmico es «demostrado» tan estricta y rigurosamente como se demuestra lógicamente otra cosa cualquiera partiendo de datos.

Salir a luchar contra esta concepción con el argumento de que no tenemos posibilidad de afirmar nunca que un proceso no se deriva de causas naturales, es decir, que sucede contra las leyes de la naturaleza, es casi superfluo; el sentimiento religioso se rebela contra esta materialización de lo más delicado que hay en la religión: el encontrar, el descubrir a Dios mismo. Pues si hay algún aspecto del que debamos excluir toda compulsión por argumentos, toda confusión con los métodos lógicos o jurídicos; si hay algún aspecto en que de-

bamos dar suelta a la libertad, al íntimo asentimiento y aprobación con el movimiento más libre y más hondo de la intimidad, sin intermedio de teoría y concepto, es allí donde un hombre percibe en un acontecimiento propio o extraño, en la naturaleza o en la historia, la palpitación de lo divino. Ni la ciencia natural ni la metafísica, sino el mismo sentimiento religioso rechazan lejos de sí esas tosquedades que, nacidas del racionalismo, sólo producen racionalismo, y no sólo impiden el acto divinatorio, sino que le hacen sospechoso de desvarío, misticismo o romanticismo. El auténtico acto divinatorio nada tiene que ver con las leyes naturales ni con que se pueda reducir o no reducir un suceso a ellas. No pregunta de qué manera «tiene lugar» un hecho, sea suceso, persona o casa, sino cuál es su «significación», si es en este respecto un «signo» de lo santo.

La facultad divinatoria se oculta, en la lengua dogmática edificante, bajo la bella denominación de *testimonium spiritus sancti internum* ('íntimo testimonio del espíritu santo'). Esta denominación es la única correcta -no solamente correcta metafóricamente-, cuando se comprende y juzga la capacidad divinatoria por el acto divinatorio mismo. Pero nosotros hablamos de una «facultad» en el simple sentido psicológico y hemos de explicarla psicológicamente.

Como tal facultad psicológica ha sido descubierta y comprendida de manera opuesta al supranaturalismo y al racionalismo, por Schleiermacher, en sus *Discursos sobre la Religión,* en el año 1799; por Jacobo Federico Fries, en su teoría de la «intuición», y por De Wette, colega de Schleiermacher y discípulo de Fries. En mi edición de la obra de Federico Schleiermacher: *Sobre la Religión; discursos a los hombres cultos que la menosprecian,* he explicado en detalle el descubrimiento de Schleiermacher, y en mi libro *La Filosofía de la Religión de Fries y Kant y su aplicación a la Teología,* he restablecido en su verdadero sentido la doctrina de la «intuición», tal como se encuentra en las obras de Fries y De Wette. Por tanto, para

mayor detalle remito al lector a esas dos obras mías. Aquí me limito a resumir los aspectos más característicos de esa doctrina.

Schleiermacher se refiere, sin duda, a la facultad de la «contemplación», que se hunde y abisma en la vida total del cosmos y en la realidad de la naturaleza y de la historia. El alma que se abre, se entrega y sumerge en la impresión del «universo» tórnase capaz, según Schleiermacher, de experimentar y «vivir» en la realidad empírica *intuiciones* y *sentimientos* de algo que, por así decir, la excede y sobrepasa; de algo que no puede ser aprehendido por el *conocimiento teorético* del mundo y de la conexión cósmica, tal como lo entiende la ciencia. Y sin embargo, es algo que la *intuición* percibe y siente intensamente y se plasma en intuiciones particulares que el propio Schleiermacher llama, en efecto, «intuiciones». Plásmanse también en expresiones y proposiciones definidas, formulables, que guardan cierta analogía con las científicas; pero se distinguen claramente de éstas por su carácter libre, puramente sentimental. Estas expresiones no son más que aproximadas, alusivas, analógicas; no se pueden aplicar como «doctrina» en estricto sentido, ni sistematizar, ni usar como premisas para extraer de ellas consecuencias teoréticas. Son, repetimos, expresiones analógicas y no adecuadas; pero, dentro de esta limitación, *verdaderas,* y, a pesar de la resistencia de Schleiermacher, debieran ser llamadas «conocimientos», si bien conocimientos de índole intuitiva-sentimental, no reflexiva. Su contenido es que en lo temporal, aprehendemos algo eterno, que en ello se trasluce, y en lo empírico hallamos un fundamento y un sentido supracósmico de cosas. Son vislumbres de un misterioso mundo de sugerencias. Es significativo que el propio Schleiermacher use en ocasiones, en lugar de sus conceptos capitales de «intuición» y «sentimiento», la expresión «barruntos», y con ella relacione taxativamente la facultad divinatoria profética y el conocimiento del «milagro» en sentido religioso; es decir, de los «signos» y «señales».

Cuando Schleiermacher pretende hacer claro el sentimiento, su objeto, por medio de ejemplos, las más de las veces elige impresiones de un elevado *telos* ('fin'), de una última y misteriosa acomodación del cosmos a fines, de una teología de que nos llega un barrunto. En este respecto está de acuerdo con Fries, que define esa facultad de la intuición como facultad divinatoria; es decir, de descubrir a Dios en la acomodación objetiva del mundo a fines. De Wette hace lo propio, pero de manera más resuelta. En cambio, en Schleiermacher, este aspecto racional se levanta sobre un abismo de misterio eterno, sobre la irracionalidad del cosmos. Esto se revela en la interpretación vacilante, aproximada, nunca suficiente, de las emociones que en este punto «vive». Y se yergue con gran intensidad, si bien, frente a la naturaleza, Schleiermacher experimenta menos esas impresiones, a causa de la legalidad general del mundo, legalidad racional, comprensible, explicable por la idea del fin, y en cambio los experimenta más ante lo que nos aparece como misteriosa «excepción» de la regularidad, y, por lo tanto, alude a un sentido y valor que escapa a nuestra razón.

Esta intuición no se puede desarrollar y justificar por modo racional y dialéctico, ni se podrá nunca, porque significaría tanto como sustraerle su más propia esencia. Su analogía más clara se encuentra en el juicio estético. La facultad de juzgar, que Schleiermacher presupone aquí, pertenece evidentemente al juicio que Kant analiza en su tercera «Crítica». Kant contrapone la facultad de juicio estético a la facultad de juicio lógico. De ello no se puede deducir, sin embargo, que los juicios que pronuncia, sean, por su contenido, juicios de gusto. La diferencia que sienta Kant entre ellas no ha de entenderse, desde luego y en general, como si la facultad de juicio estético sea un juzgar sobre cosas estéticas en el sentido peculiar de nuestra estética. Con este predicado no hace, al principio, otra cosa que separar de la facultad de la razón, del pensar conceptual que discurre, deduce y concluye, la facul-

tad de juicio sentimental en general, definiendo ésta como la facultad que, a diferencia de la lógica, no juzga ni se realiza según principios claros e inteligibles, sino según principios oscuros, que no se desarrollan en premisas, sino que son meramente «sentidos». Kant aplica en ocasiones, para tales principios oscuros que brotan del puro sentimiento, la denominación de «conceptos indesarrollados», y con ello se refiere a lo mismo que el poeta, en estas palabras:

> Tú despiertas el poder de los oscuros sentimientos
> que en el corazón duermen maravillosamente.

O en éstas:

> Aquello de que el hombre no es consciente,
> aquello sobre lo que no ha reflexionado,
> por el laberinto del pecho
> camina en la noche.

Por otra parte, esos sentimientos nacidos de la pura contemplación y del sentimiento, se semejan al juicio de gusto en que también ellos elevan la pretensión de ser válidos objetivamente y en que también en ellos se puede llegar a necesidad y validez general. El carácter aparentemente subjetivo, puramente individual, del juicio de gusto expresado en la frase *de gustibus non disputandum* consiste sólo en que se comparan juicios pronunciados por individuos en distinto grado de cultura y madurez del gusto, y, naturalmente, no llegan a un acuerdo. Pero a medida que el gusto madura y se ejercita, aumenta también en este terreno la unanimidad del juicio. Es más; también aquí existe la posibilidad de discusión, de magisterio, de una visión cada vez más justa, de persuasión y de convencimiento. Lo mismo ocurre con el juicio que resulta de la «contemplación». Allí donde éste profundiza y se interioriza, donde es ejercido con arte y descansa sobre una auténtica disposición natural, entonces puede ser discutido, puede co-

municar lo que siente, tal y como lo siente, puede ser objeto de cultivo y educación sin que por ello deje de ser sentimiento; en fin, es posible guiar y conducir a otras personas a que juzguen del mismo modo. Y esto es lo que en este territorio corresponde al razonamiento y a la convicción en el dominio lógico.

De dos defectos adolece el gran descubrimiento de Schleiermacher. De un lado, que Schleiermacher supone, imprecavido e ingenuo, que la facultad divinatoria existe en todos los hombres. Pero no es general, ni siquiera en el sentido de que necesariamente pueda presuponerse en todo hombre religioso. Tiene razón Schleiermacher cuando la incluye en la lista de las facultades propias del espíritu racional, y aun cuando la considera como la parte más profunda y peculiar de éste. Y en este sentido sí es una facultad «general humana», puesto que nosotros definimos al hombre como un «espíritu racional». Pero lo que es «general humano» no es, en modo alguno, común, poseído por todos los hombres *in actu,* sino que, muy a menudo, sólo se presenta en forma de eminente disposición y dote de algunos individuos agraciados. Sólo ciertas naturalezas tienen *in actu* esta facultad divinatoria; sólo ellas reciben y sustentan la impresión de lo supracósmico; pero no el hombre en general, como cree el racionalismo, ni la masa indiferenciada de sujetos homogéneos en acción recíproca, como piensa la moderna «psicología etnológica»[1].

Es muy discutible que Schleiermacher, a pesar de haber descubierto la facultad divinatoria, haya sido, a su vez, él mismo, una verdadera naturaleza divinatoria, por mucho que lo afirme en su primer discurso. En este respecto érale muy su-

1. Esto mismo puede decirse de los grados más inferiores del «pavor religioso» primitivo y de las representaciones que ha engendrado. Deducirlos de una fantasía primigenia que trabaja en común, de una fantasía de los grupos y las masas, es a su vez una fantasía que por su parte llega a resultados que se diferencian muy poco de aquellos en comicidad y extravagancia.

perior otro hombre de su época: Goethe. En la vida de Goethe desempeña esa facultad un papel muy importante, y su insólita expresión es su idea de lo «demoníaco», que expone con especial énfasis en *Dichtung und Wahrheit (Poesía y Verdad),* libro XX, y en sus conversaciones con Eckermann[1]. Lo más característico en su representación de lo demoníaco es que rebasa todo concepto, toda inteligencia y razón, y en consecuencia, no es expresable, sino «inaprensible»:

Lo demoníaco es aquello que no puede resolverse ni por el entendimiento ni por la razón. Escoge para sí, casi siempre, oscuros tiempos; en una ciudad prosaica y clara como Berlín, no encuentra ocasión de manifestarse. En la poesía hay algo demoníaco, sobre todo en la inconsciente, a la que le viene corto todo entendimiento y toda razón, y que, por lo tanto, actúa por encima de todos los *conceptos.* Lo mismo ocurre en grado sumo en la música, la cual está a tan alto nivel que no hay entendimiento que pueda alcanzarla, y produce un efecto que de todos se enseñorea, sin que nadie sepa darse cuenta de ello. El culto religioso, por lo mismo, no puede prescindir de lo demoníaco; es uno de los medios mejores para obrar maravillas sobre los hombres.

–¿No aparece también –pregunta Eckermann– lo demoníaco en los acontecimientos?

–Muy marcadamente –dijo Goethe– en todo aquello que no podemos resolver por entendimiento y razón. Se manifiesta de las maneras más distintas en toda la naturaleza, en la visible como en la invisible. Algunas criaturas son totalmente demoníacas, otras sólo en parte.

Aquí tropezamos de nuevo con los elementos de lo numinoso, encontrados por nosotros: lo irracional en absoluto, lo incomprensible por conceptos, lo misterioso, y, al tiempo, lo fascinante, lo tremendo, lo enérgico. Y su resonancia en las

1. Véase la edición de las obras completas de Goethe, Cotta, tomo XXV, pp. 124 y ss. Y Eckermann, *Gesprache mit Goethe,* Ed. v. d. Linden, 1896, parte II, pp. 140 y ss. Nótese que Goethe da a la palabra demoníaco un sentido insólito y particular. Hay traducciones españolas de ambas obras en la Colección Universal Calpe.

«criaturas» recuerda a Job[1]. Pero por otro lado, la intuición de Goethe no alcanza ni con mucho a la que Job tiene del misterio; pues cuando Goethe, a pesar de la advertencia del libro de Job, coteja lo misterioso con lo racional, con la inteligencia y razón, con el concepto, sobre todo con el concepto de la ley final humana, se le convierte lo irracional en una contradicción entre lo que tiene sentido y lo que no tiene sentido, entre lo benéfico y lo pernicioso. A veces lo hace casi sinónimo de sabiduría, cuando dice, por ejemplo:

En mi conocimiento con Schiller concurrió, sin duda, algo demoníaco. Pudimos habernos encontrado más tarde o más temprano. Pero que haya sido justamente en la época en que yo tenía tras de mí el viaje a Italia y Schiller comenzaba a cansarse de las especulaciones filosóficas, fue de gran importancia y de positivo beneficio para los dos.

Y también lo asemeja a lo divino en estas palabras:

Cosas semejantes me han ocurrido a menudo en el curso de mi vida y se llega a creer que en tales casos actúa una influencia superior, algo demoníaco que veneramos sin atrevernos a explicarlo más. *(Eckermann,* capítulo II, 132.)

Y siempre lo demoníaco es, para él, equivalente a «enérgico», «prepotente», y se presenta en hombres pujantes e impetuosos:

–Napoleón –dije yo– parece haber poseído una naturaleza demoníaca.

–Lo era completamente –respondió Goethe–, en grado superlativo, hasta el punto de que apenas hay otro que pueda comparársele en este sentido. También el difunto gran duque Carlos Augusto tenía una naturaleza demoníaca, llena de actividad e *inquietud* sin límites.

1. El hipopótamo de que habla el libro de Job.

–¿No tiene también Mefistófeles en *Fausto* rasgos demoníacos?
–No; es un ser demasiado negativo, y lo demoníaco manifiéstase en forma de una actividad completamente positiva.

Y en *Poesía y Verdad* todavía describe mejor la impresión producida por esas personas numinosas. En esta descripción, lo que hemos llamado *tremendum* se manifiesta especialmente bajo los nombres de terrible y potente:

Pero lo demoníaco aparece más *terrible* cuando se manifiesta como predominante en algún *hombre.* No son siempre los hombres más eminentes ni por el espíritu ni por el talento, y raras veces se recomiendan por su bondad de corazón[1]; pero emana de ellos una fuerza increíble[2] y ejercen un increíble poder sobre todas las criaturas y a veces incluso sobre los elementos. ¿Y quién puede decir hasta dónde se extiende semejante efecto?

Pero su efecto es siempre chocante, aun en los casos en que es beneficioso. Es más impulso desasosegado que acción, y siempre irracional en absoluto; esto pretende describirlo Goethe por una serie de contraposiciones en *Poesía y Verdad.*

... algo que sólo se manifestaba en contradicciones y que, por lo tanto, no podía ser subsumido bajo ningún concepto, y mucho menos bajo ninguna palabra. Este algo no era divino, pues parecía irracional; no era humano, pues no tenía entendimiento; no era diabólico, pues obraba de un modo bienhechor; no era angélico, pues a menudo dejaba ver la alegría que le causaba el mal ajeno. Se asemejaba al acaso, pues no ofrecía continuidad alguna, y recordaba a la Providencia, porque indicaba conexión. Cuanto nos limita parecía penetrable para él. Manejaba arbitrariamente los elementos necesarios de nuestra existencia; contraía el tiempo y expandía el espacio. Sólo parecía complacerse en lo imposible y rechazaba lo posible con desprecio.

1. Por tanto, hombres que sólo son numinosos, no «santos».
2. Véase más adelante lo que decimos sobre «impresión».

Aunque aquel elemento demoníaco puede manifestarse en todo lo corporal e incorpóreo, e incluso se muestra notablemente en los animales, está en la más maravillosa concatenación sobre todo con los hombres, y forma un poder que si no se opone al orden moral del mundo, al menos lo entrecruza, de manera que el uno pudiera considerarse como la trama y el otro como la urdimbre.

No se puede decir de manera más intuitiva que se ha realizado un acto divinatorio de lo numinoso con una impresión fuertemente intensa del alma; y evidentemente, no una vez sola, sino repetidas veces y casi rutinariamente. Pero Goethe no capta lo numinoso como lo capta el profeta, ni tampoco está a la altura de la emoción de Job, en la cual lo irracional y misterioso es sentido y alabado a la vez como el valor más profundo y el derecho santo. Es más bien un acto divinatorio realizado por un alma que no era bastante profunda para llegar a tales honduras, y en la que, por tanto, el contrapunto que pone lo irracional a la melodía de la vida sólo podía sonar en confusa consonancia, pero no en una verdadera *armonía* indefinible, pero sensible. Es, sin duda, verdadero, pero como podía hacerlo el «pagano» Goethe, que así se ha considerado y solido llamar. Este acto divinatorio se mueve, en realidad, en el plano previo de lo demoníaco, pero no en el más alto de lo divino y santo. Y la naturaleza de lo demoníaco, que puede presentarse como tal en la vida sentimental de un alma muy cultivada con reflejos ofuscadores, que más bien ciegan que iluminan, ha sido descrita en este pasaje de manera que se puede revivir. Goethe no ha sabido equilibrarla con sus altos conceptos de lo divino, y cuando Eckermann saca la conversación, responde con evasivas:

> –En la idea de la divinidad –dije yo, a guisa de exploración– no parece entrar esa fuerza activa que llamamos lo demoníaco.
>
> –Mi querido amigo –respondió Goethe–, ¿qué sabemos de la idea de la divinidad y qué pueden decir nuestros estrechos conceptos del ser supremo? Si, como los trucos, pudiera

> darle cien nombres, todavía me quedaría corto y no habría dicho nada en comparación con sus infinitos atributos.

Pero aunque en este nivel inferior nos da Goethe una idea muy exacta de lo que Schleiermacher tenía ante los ojos: «intuiciones y sentimientos». Claro es que en este caso no son intuiciones de algo divino, sino de algo numinoso en la naturaleza y en el acontecer, y en verdad, realizadas de la manera más viva por una naturaleza divinatoria. La divinación realízase aquí de hecho, como hemos dicho antes: conforme a un principio que no se puede indicar. Pues Goethe no puede, por muchos ejemplos que presenta, indicar qué sea propiamente lo demoníaco, en dónde se le siente, y cómo se le puede reconocer idéntico en sus manifestaciones, tan varias y contradictorias. Es evidente que Goethe ha sido guiado por el «sentimiento puro», es decir, por un *oscuro* principio *a priori.*

20. La intuición divinatoria en el cristianismo primitivo

La impresión numinosa de Cristo sobre su comunidad. Impresión y congenialidad

Antes hemos hablado y tratado de un defecto que hay en la teoría de Schleiermacher. El otro defecto consiste en que Schleiermacher sabe descubrir, cálida e intuitivamente, la divinación respecto del mundo y la historia; pero sin dar y presentar expresa y claramente aquel objeto que sería el más preciado y favorable al caso: la historia de la propia religión, y, sobre todo, la de la bíblica y de su contenido y objeto más alto: Cristo mismo. Cierto es que su discurso final introduce a Cristo y al cristianismo. Mas Cristo no es ahí sino un sujeto de la divinación, pero no su objeto verdadero. Y lo mismo ocurre en su posterior *Dogmática.* También aquí queda reducida la significación de Cristo esencialmente a esto, a saber: que él «nos hace participar de la intensidad y beatitud de su conciencia de Dios». Ésta es una idea muy valiosa, pero que no atina a dar con el valor capital que la comunidad cristiana le atribuye con razón a Cristo: que él, Cristo, es «lo santo manifiesto», es decir, aquello en cuyo ser, vida y tono vital, intuimos espontáneamente y sentimos la acción de la divinidad

revelándose, manifestándose. Para el cristiano es muy importante saber si existe una divinación (es decir, una comprensión directa e inmediata de lo santo en el fenómeno), si se intuye y siente lo santo en la persona y vida de Cristo, es decir, si lo santo se siente en él por sí mismo, y, por tanto, si él es una verdadera *revelación de lo santo.*

En este respecto es notorio que de nada nos sirven las investigaciones trabajosas y en el fondo imposibles sobre la conciencia que Jesucristo tenía de sí mismo, investigaciones que han sido realizadas tan a menudo. Decimos que son imposibles, porque el material de testimonios que constan en el relato evangélico no es suficiente ni tampoco apropiado. Jesucristo hace contenido de su predicación y de sus expresiones el «Reino», su beatitud, su justicia, pero no a sí mismo. Y «Evangelio» es, en su primera y más llana acepción, «mensaje del reino», evangelio del Reino de Dios. Lo que en los parlamentos de Jesús pueda existir de autotestimonio es sólo ocasional y fragmentario. Pero aun cuando no fuese así, aun cuando pudiéramos encontrar en él una detallada *teoría sobre sí mismo,* ¿qué probaría ello? Nunca han faltado fanáticos religiosos que han usado los recursos más elevados del autotestimonio, sin duda a menudo con completa y sincera fe en sí mismos. Y si hay algo que por su forma dependa, en su mayor parte, de las representaciones de la época, del medio, del aparato mitológico y dogmático del contorno, son esas declaraciones de los profetas de todos los tiempos. Su aplicación sobre sí mismo por el respectivo profeta, o inspirado, o maestro, no demuestra más que su manera de sentir en general su propia misión, su superioridad y su pretensión a ser creído y obedecido, cosas todas de antemano naturalísimas, dondequiera que se yergue un hombre con vocación interior. Incluso de tales manifestaciones personales no se seguiría nada de lo que aquí decimos; porque podrán despertar la fe en la autoridad, pero no la emoción verdadera, no la visión y reconocimiento espon-

táneo de que en aquel hombre aparece un santo. «Nosotros hemos conocido por nosotros mismos que tú eres Cristo.» (San Juan, cap. IV.)

Nadie puede dudar de que Cristo participó de este reconocimiento producido por un acto divinatorio espontáneo, auténtico –o que por lo menos se creía así–, por parte de su primera comunidad. Pues sin eso no se podría comprender cómo se formó la comunidad. De la mera predicación, de la mera manifestación autoritaria de sí mismo, no pueden nacer aquellas sólidas certidumbres, aquellos impulsos tan intensos, aquel instinto y fuerza para afirmarse que fueron necesarios para asegurar la formación de la comunidad cristiana y que han de reconocerse inmediatamente con sus rasgos esenciales.

Solamente se puede desconocer esto cuando se intenta estudiar el origen de la comunidad cristiana, tan sólo con medios y reconstrucciones filológicas y con los sentimientos y facultades sentimentales mezquinos y desmayados del espíritu actual y de la cultura actual, desprovista de toda ingenuidad. Sería útil agregar a esos medios y métodos, ejemplos vivos, que todavía se encuentran hoy, para procurarse así una intuición concreta de cómo se originan los primeros conventículos y auténticas comunidades religiosas. Y se debería, asimismo, escudriñar los lugares y coyunturas donde aun hoy vive la religión en su forma instintiva y primigenia como instinto y emoción ingenua. Tal ocurre en remotos rincones del mundo islámico y también del índico. Todavía hoy pueden presenciarse en plazas y calles de Marrakesch y Mogador escenas que ofrecen una insólita semejanza con las que relata la Synopsis. A veces se presentan «santos» –en su mayor parte estrambóticos– rodeados de sus discípulos, en torno de los cuales el pueblo va y viene para escuchar sus sentencias, ver sus milagros, observar su vida y sus prácticas. A su alrededor se constituyen círculos más o menos compactos de adeptos, y se forman y recopilan *logion* ('sentencias con autoridad di-

vina'), relatos y leyendas[1]. Nacen comunidades, o las que ya existían se amplían, alrededor de un nuevo círculo. Pero el centro siempre es el hombre mismo, ya santo en vida. Y la calidad y fuerza de su esencia e impresión personal es siempre la causa del movimiento. Los entendidos aseguran que el noventa y ocho por ciento de estos «santos» son embaucadores. Bueno. Pero entonces hay un dos por ciento que no lo son, cantidad muy elevada en un asunto que, como éste, invita y fomenta tanto la charlatanería. Este residuo sería muy importante para el estudio de la cuestión. Ahora bien; ya el santo y el profeta es, según lo siente el círculo formado a su alrededor, algo más que *psilos anthropos* ('solo hombre, mero hombre'). Es el misterioso portento y prodigio que pertenece en cierto modo a un orden más elevado de las cosas y toca a un lado del mismo numen. El «santo» no se *enseña* a sí mismo como tal, sino que es *sentido* de esa manera por los otros. Y de estas emociones, a menudo groseras y engañadoras, pero siempre intensas y profundas, nacen las comunidades religiosas.

Estas analogías son de una gran pobreza y muy distantes de lo que aconteció en Palestina. Pero si son posibles, porque en algunas personalidades aisladas lo santo mismo (sea real o ilusorio) es «vivido», ¿cuánto más intenso no sería allá el fenómeno? Lo prueban en conjunto todo el estado sentimental y la convicción de la primera comunidad tal como podemos traslucirlos a través de sus propios y humildes testimonios. Y algunos rasgos de la imagen sinóptica de Jesús lo confirman

1. Es admirable, en verdad, que no se haya estudiado en estos medios el problema capital de la crítica de los Evangelios, la formación de estas colecciones de sentencias. Y aún más maravilloso que no se hayan tomado en consideración las colecciones de sentencias nacidas del medio semejante de los *apofthegmata ton pateron* ('sentencias de los padres'), del Haditz de Mahoma o de la leyenda franciscana. Y también la recopilación de las «logia» del Rama-Krishna, que se ha realizado ante nuestros ojos, y el mundo que circundaba a un Jorge Fox o a un Cyprien Vignes.

en detalle. Tales son, por ejemplo, los relatos ya citados de la milagrosa pesca de Pedro y del centurión de Cafarnaúm, reveladores de un reflejo sentimental espontáneo que surge ante lo santo cuando se «siente» como tal. Pero de manera más marcada responde a esto el pasaje de San Marcos, X, 32: «Y estaban en el camino subiendo a Jerusalén, y Jesús iba delante de ellos, y se espantaban *(thambos)* y le seguían con miedo».

Aquí se refleja, tan sencilla como intensamente, la impresión numinosa que emanaba por modo inmediato de aquel hombre. Ni el mejor arte de descripción psicológica pudiera hacerlo de manera más patética que estas magistrales palabras impresionantes. Lo que se dice más tarde en San Juan, XX, 28, nos parecerá acaso expresión de una época que aspira a más y a más altas cosas, época muy alejada ya de la sencillez de la primera emoción. Pero preferiremos el pasaje citado de San Marcos, X, 32, precisamente porque el sentimiento todavía rehúye en él toda fórmula.

Pero la verdadera raíz de todo lo ulterior es aquí donde la encontramos. Indicaciones semejantes preséntanse en el relato evangélico solamente de pasada, por así decir, porque apenas interesan al narrador. Él no está pendiente más que de la noticia de los milagros. Por esta razón son tanto más interesantes para nosotros. ¡Cuán numerosas habrán sido las emociones de esta clase, cuya huella se disipó porque en ellas no había ningún milagro que narrar, y porque la cosa era harto evidente para el narrador! A estas emociones pertenece también la creencia en la superioridad de Jesús sobre lo demoníaco y tendencia al punto manifiesta hacia la leyenda. Sus propios parientes le tenían por un «poseído», confesión involuntaria de la impresión numinosa que sobre ellos operaba. Y por encima de todo, la fe que irrumpía espontánea por impresión, no por enseñanza, la fe sacada de la emoción viva, la fe en que Jesús era el Mesías, es decir, el ser numinoso en absoluto para el círculo que le rodeaba. El carácter de impresión

y de emoción que tiene esta creencia resalta palpablemente en el primer reconocimiento del Mesías por Pedro y de la respuesta de Jesús: «Esto no te lo reveló carne ni sangre, mas mi Padre que está en los cielos».

El mismo Jesús se queda atónito ante la confesión de Pedro; prueba de que el conocimiento de Pedro no había sido sugerido por ninguna autoridad, sino hallado por sí mismo. Es decir, que fue un verdadero *descubrimiento* nacido de la impresión producida por Jesús y del testimonio de aquellas honduras del alma, donde ya no hablan la sangre ni la carne, ni tampoco el «Verbo», sino «mi Padre que está en los cielos», sin intermediario alguno.

Pues es claro: es condición precisa que también sobrevenga este último factor. Sin él la *impresión* queda desvirtuada e incluso no puede tener lugar. Por esta razón son insuficientes todas las teorías sobre la «impresión de Cristo», si no se tiene en cuenta este segundo factor, que en realidad no es otra cosa que la predisposición necesaria para sentir la emoción de lo santo, o sea la categoría *a priori* de lo santo preparada en el espíritu como un oscuro conocimiento *a priori*. La impresión presupone un espíritu impresionable. Pero la capacidad para ser impresionada no existiría en el alma si ésta fuese solamente una tabla de cera sin rayar. Pues por «impresión», en el sentido aquí empleado, no entendemos la mera «impresión» que, según la teoría sensualista, hace la percepción en el espíritu dejando en él como una huella. Tener «impresión» ante alguien significa aquí más bien descubrir y reconocer en él una *significación* peculiar, sentirse presa de él, rendirse ante él. Pero esto no es posible sino por un elemento de intelección, conocimiento y valoración, que sale al encuentro de lo impresionante desde la propia intimidad; sólo es posible por el «espíritu de dentro». Según Schleiermacher, la revelación tiene como término correlativo una facultad de «intuición» que la recibe. De la misma manera la música sólo es entendida por los temperamentos musicales; sólo por estos es recibi-

da su «impresión». Y a cada clase particular de impresión corresponde una clase particular de «congenialidad», que en algún modo es afín con aquello que produce la impresión. Sólo quien es *verbo conformis* (conformado con el Verbo) –como dice Lutero una vez– entiende el Verbo. *Nemo audit verbum nisi spiritu intus docente.* O como dice San Agustín en sus *Confesiones*, X, 6: «Pero ellos no son entendidos más que de los hombres que confrontan sus testimonios con el testimonio de la verdad que dentro de ellos habla».

(Ésta es también la facultad de juzgar de que hablamos más adelante.)

Hemos de volver aquí una vez más sobre nuestro ejemplo de lo bello. Un objeto bello sólo puede hacer impresión por su belleza cuando y en tanto está predispuesto *a priori* en el contemplador un criterio de su mismo valor, es decir, del valor estético. Esta preparación o predisposición sólo se explica como un saber oscuro, originario, sobre el valor de lo bello. Porque este saber está ya en el hombre, o, mejor dicho, porque el hombre es capaz de formarlo y sentirlo, es por lo que posee el hombre disposición para reconocer la belleza en un objeto bello aislado, cuando lo encuentra; es decir, para comprobar la correspondencia de dicho objeto con su recóndito «criterio». Y justamente esto es la «impresión».

21. La intuición divinatoria en el cristianismo actual

¿Es el cristianismo actual la misma religión de Jesús? -Hoy es posible todavía el acto divinatorio. -Intuiciones religiosas. -Intuiciones místicas de la Cruz. -Valor de la intuición divinatoria

Más importante aún que la cuestión de si la comunidad primitiva pudo sentir y sintió la impresión de lo santo en y junto a Cristo, es para nosotros esta otra: si todavía podemos sentirla, es decir, si Cristo conserva en la comunidad, y merced a la imagen por ella transmitida de sus acciones, de su vida y su conducta, el poder y el valor de una revelación, o si solamente vivimos de prestado y a costa de la herencia de las primeras comunidades, y en consecuencia creemos por razón de la autoridad y de los testimonios ajenos. La pregunta habría de quedar sin respuesta si no pudiera intervenir también en nosotros aquella manera de entender y comprender, emanada de nuestro interior; aquel testimonio del espíritu, que sólo es posible sobre la base de una categoría de lo santo, predispuesta en el espíritu. Faltando ésta, no hubiera sido posible, aun en la comunidad primitiva, entender y sentir la impresión de Cristo inmediatamente presente. ¿Cómo, pues, podría lograrlo la tradición? Pero otra cosa ocurre si podemos admitir

dicha hipótesis. Entonces nada nos importa el carácter fragmentario e inseguro, la amalgama de lo histórico con lo legendario y el retoque «helenístico». El espíritu conoce lo que al espíritu pertenece.

Para entender esta acción coadyuvante, interpretadora, facilitante de un principio interior –que hemos de estimar, según las ideas religiosas, como «espíritu que testifica»–, me fueron muy útiles las comunicaciones de un sagaz misionero sobre los territorios lejanos de su misión. Decíame que nunca dejaba de asombrarle el modo tan maravilloso como, a veces, podía ser comprendida profunda e íntimamente la predicación del Evangelio, hecha en difíciles y ajenas lenguas, por tanto insuficientemente dominadas, y apenas por indicaciones y valiéndose de conceptos extraños. He aquí también un caso en que la mayor parte lo lleva a cabo esa comprensión intuitiva, casi adivinatoria, que sale del corazón del oyente. Y sin duda aquí tenemos la clave para entender el problema de San Pablo. Sólo en jirones y en caricaturas pudieron llegar a este perseguidor de los primeros cristianos noticias e indicaciones sobre la naturaleza y significación de Cristo y de su Evangelio. Pero el espíritu interior le obligó al reconocimiento del que al cabo fue vencido en el camino de Damasco. Y fue precisamente San Pablo el que llegó a una comprensión tan profunda del fenómeno de Cristo, que, por esta causa, puede afirmarse con Wellhausen, que en el fondo nadie ha entendido tan plena y cabalmente a Cristo como San Pablo.

Para que sea posible vivir lo santo en Cristo y para que este sentimiento sirva de apoyo a nuestra fe, la primera y evidente condición es que la inmediata acción de Cristo nos sea también inmediatamente inteligible y sentida en su valor, y que de ésta se desarrolle después por sí misma la impresión de su santidad. Pero aquí surge una dificultad que, si no se resuelve, todo el problema queda cercenado de antemano. Y es la cuestión de saber si lo que hoy creemos poseer en Cristo y en el cristianismo es, en el fondo, lo mismo que aquél quiso reali-

zar y dar a conocer, lo mismo que su primera comunidad experimentó bajo su acción directa. La pregunta puede traducirse en otros términos: si el cristianismo posee en realidad un principio propio de manera que, aunque capaz de una evolución histórica, siga, sin embargo, siendo el mismo en esencia, y así, pues, si el cristianismo de hoy y la fe de sus primeros discípulos son dos magnitudes homogéneas y conmensurables una por otra.

¿Es el cristianismo en general y en sentido estricto la religión de Jesús? Esto significa, desde luego, lo siguiente: la religión que actualmente conocemos con el nombre de cristianismo, con sus peculiares creencias y sentimientos, tal como existe en el hecho histórico, tal como se distingue de otras religiones y se parece a ellas, tal como sostiene y mueve el alma y la conciencia de los hombres, culpándolos, haciéndolos felices, atrayéndolos o repeliéndolos, ¿es todavía, por su esencia y su sentido íntimo, la religión y la religiosidad sencilla y humilde que el propio Jesús tenía y despertó e instituyó en los pequeños círculos de aquellas gentes agitadas que habitaban un rincón del mundo en Galilea? Todo el mundo está conforme en que el cristianismo ha adoptado desde entonces muy distintas formas y colores; que ha sufrido notables cambios y transformaciones. Ahora bien, en el flujo de estas diversas manifestaciones, ¿existe un principio idéntico, una esencia constante, que sin dejar de evolucionar permanece la misma? ¿Ha existido evolución, o solamente variación, cambio, afluencia de corrientes extrañas, que unos miran como lamentable degradación, otros como fausta integración, otros sencillamente como hecho histórico registrable?

El cristianismo, tal como se nos presenta hoy; el cristianismo, gran religión mundial, existente de hecho, es, sin duda por sus pretensiones y sus promesas, una religión «redencionista» en su sentido más auténtico. Los conceptos que caracterizan al cristianismo actual, los que le son comunes, a pesar de su múltiple fraccionamiento, en Iglesias, confesiones y sec-

tas, son la salvación -salvación superabundante-, la liberación y victoria sobre el mundo, sobre la existencia ligada al mundo, incluso sobre la condición de criatura, la superación de la distancia a Dios y del antagonismo con Dios, la redención de la esclavitud del pecado y de las culpas, la expiación y reconciliación; por tanto, también la gracia y la doctrina de la gracia, el espíritu y la comunicación con el espíritu, la regeneración y la nueva criatura. Merced a estos conceptos se define y caracteriza el cristianismo como religión «redencionista», y en este respecto se asemeja por completo a las grandes religiones orientales, con su marcada contraposición dualista de salvación y condena, y reclama el mérito de no cederles en nada respecto a la necesidad de salvarse y a la concesión de la gracia, sino, por el contrario, superarlas, tanto por la importancia de estos conceptos como por su contenido cualitativo. En los conceptos citados reside el principio y la esencia del cristianismo actual. Por tanto, la cuestión se reduce a saber si ese poderoso caudal de sentimientos y representaciones fue, en realidad, el «principio» de aquella sencilla religión de Jesús, que se puede considerar como la obra primera y directa de Cristo.

Nosotros contestamos afirmativamente a las preguntas antes formuladas, y nos remitimos a la parábola que habla del reino de Dios, pero que también sirve y se ajusta al mismo cristianismo. Me refiero a la parábola del grano de mostaza y del árbol que de él nace. La parábola alude a una transformación, pues el árbol es otra cosa que la semilla. Pero esta transformación no es una metamorfosis, sino el tránsito de la *potencia* al *acto;* una verdadera evolución, no una transmutación o «epigénesis».

La religión de Jesús no se transforma gradualmente en una religión «redencionista», sino que ya lo es en esbozo desde su primera aparición. Ya lo es incluso en el sentido más extremado y con toda claridad, aun cuando todavía carezca casi por completo de la terminología posterior. Si se quiere definir

con la mayor lealtad histórica y con la mayor sobriedad las verdaderas notas características de la predicación de Jesús, encontramos estas dos: 1.ª Es, en su raíz y en absoluto, la nueva de un reino de Dios, no como cosa accesoria, sino como sentido esencial. 2.ª La reacción característica del Evangelio de Jesús contra el fariseísmo, y, como consecuencia, el ideal de una devoción como estado infantil del alma sobre la base de la remisión de los pecados. Por sencillas que parezcan, en estas dos notas ya está en forma latente y en principio todo aquello que se desarrollará después en el carácter redencionista del Cristianismo, incluso en su peculiar doctrina de la gracia, elección, espíritu y renovación por el espíritu. Y estas dos cosas han sido vividas y sentidas también por aquel círculo primero, bien que en forma cándida. Nos explicaremos algo más.

Hablar de religión «redencionista» es, en realidad, un pleonasmo, a lo menos cuando nos referimos a las formas elevadas y desarrolladas de la religión. Pues toda religión superior que se ha eximido y libertado de relaciones extrañas con los ideales de la felicidad profana, pública o privada, desarrolla en su interior verdaderos ideales, rebosantes de beatitud, que se pueden designar con la expresión general de «salvación». La evolución religiosa de la India se encamina, con impulso cada vez más intenso y consciente, hacia una salvación en este sentido, comenzando por la idea de la deificación en el theopantismo de los Upanishads (Dios lo es todo y lo comprende todo en sí), hasta llegar a la beatitud, aparentemente negativa, del nirvana budista. También se encaminan hacia la salvación las religiones especialmente llamadas «redencionistas», que, al correr de los tiempos, penetran desde Egipto, Siria y Asia Menor en la *œkumene* (el mundo civilizado, el mundo grecoromano). La reflexión, ayudada del cotejo comparativo, patentiza que también en la religión persa opera el mismo instinto de salvación, bajo la forma y vestidura de esperanza final así como en la de aspiración hacia Moksha (liberación) y

el nirvana. Deseo y sentimiento de salvación es también el Islam. Y no sólo en «esperanza», es decir, esperanza de los placeres del paraíso, sino que lo más importante en el Islam es el «Islam» mismo; es decir, la devoción a Allah, que es entrega de la voluntad y además sumersión deseada y anhelada en Allah mismo, estado de ánimo que ya en sí es *salvación,* y que se goza y posee como una especie de borrachera y puede llegar en su exaltación hasta el enajenamiento de la beatitud mística.

Pero aunque éste sea el rasgo fundamental de toda religión elevada en general, manifiéstase de la manera más intensa e inequívoca, y a la vez en una forma cualitativamente superior, en la fe que el cristianismo profesa en el reino de Dios, en su deseo de alcanzarlo y heredarlo. Es indiferente al caso que el punto de partida de esta idea en Israel haya sido de índole puramente política y que después se haya desasido poco a poco del suelo de la realidad, para levantarse, al fin, a lo «excesivo» y superabundante, o que hayan actuado ya de antemano motivos puramente religiosos. Las materias que el instinto religioso manipula y a las cuales se prende suelen ser al principio de naturaleza terrenal y profana. Precisamente esa inquietud e impetuosidad incansables, ese desasirse y libertarse y elevarse cada vez más, son sus manifestaciones características y explican su íntima esencia. Ésta no es otra que afán de redimirse, presentimiento y anticipación de un bien vislumbrado, superabundante heteróclito, que, en este respecto, como «salvación», equivale a las otras formas de «salvación» aspiradas por otras religiones, pero que es superior a ellas. Y tanta ventaja les lleva, en efecto, que el Señor del Reino, el Señor encontrado y poseído en este reino, está muy por encima, en cuanto a cualidad, de Brahma, Vishnú, Ormuz, Allah, así como de lo absoluto en las formas de Nirvana, Kaivalyam, Tao o comoquiera que se le llame. El Evangelio se orienta hacia la redención realizada un día por Dios, pero que, sin embargo, ya ahora es sentida y percibida. Aquélla es la confirma-

ción del Reino de Dios. Ésta se siente ahora merced a la emoción inmediata, ya actual, de la adopción por Dios, que su comunidad difundió en las almas como bien más inmediato. La comunidad conoció claramente que esto era algo nuevo, inesperado y superabundante. Así se refleja en la sentencia de que hasta Juan «profetizaron todos los profetas y la ley», mientras que ahora «el Reino de los cielos se hace fuerza», y que también Juan, que ejerció la predicación del Reino de Dios, es incluido entre los «profetas y ley».

Si se quisiera describir esta impresión de novedad con las palabras más ceñidas y ajustadas a su verdadera esencia, habría que *inventar*, si ya no lo hubiera sido a su hora, la frase de San Pablo en su Epístola a los Romanos, VIII, 15: «Porque no habéis recibido el espíritu de servidumbre para estar otra vez en temor; mas habéis recibido el espíritu de adopción por el cual clamamos: "¡Abba, Padre!"»

San Pablo ha entendido aquí el propósito y los medios, ha comprendido rigurosamente el rompimiento con todo lo antiguo, la *nueva religión* y el principio y la esencia de ésta. Y este principio y esencia es el que uno e idéntico corre por toda la historia del cristianismo, a partir del primer pescador del mar de Tiberiades. Con este principio queda establecida la nueva posición respecto a culpa y pecado, ley y libertad; con él quedan dadas en principio la justificación, la regeneración, el nuevo nacimiento, la difusión del espíritu, la nueva creación y dichosa libertad de los hijos de Dios. Estas o análogas expresiones doctrinales y cuerpos de doctrina tenían que presentarse por sí mismas en cuanto la palabra llamó al espíritu que le corresponde[1]. Así, pues, la obra primera e inmediata de Cristo, tal como todavía podemos entenderla hoy

1. Desde este punto de vista puede concebirse la posibilidad, por lo menos, de la adhesión a las corrientes «dualistas», incluso «gnósticas». Un hombre como Marcion no es sólo un «paulinista» extremado, sino también un «jesuista» extremado.

clara y palpablemente, consiste en el efecto y dádiva de la salvación, no sólo como esperanza, sino como posesión actual, merced a haber despertado la fe en su Dios y en el Reino de los cielos. ¿Y cómo en nosotros, tan distanciados de la acción viva de Cristo, puede, ante ella, despertarse la intuición divinatoria, la intuición religiosa? ¿Cómo podemos todavía experimentar la emoción de ver en ella lo santo manifestándose?

Evidentemente, no por modo *demostrativo*, por pruebas; no conforme a una regla ni según conceptos. No podemos indicar ningún carácter conceptual en esta forma: «Si concurren los elementos $x + y$ tiene lugar una revelación». Precisamente por eso hablamos de «divinación», de «comprensión intuitiva». Pero sí podemos experimentar esa emoción de ver manifiesto lo santo por modo puramente *contemplativo* cuando el alma, frente al objeto, se abre de par en par y se entrega a la pura impresión. Así ocurre que, tan pronto como se une el contenido de la predicación y de la obra institucional de Cristo a la imagen de su persona y de su vida, aparece en estrecha coherencia con el conjunto de una larga y admirable preparación en la historia religiosa de Israel y Judea, con el movimiento de múltiples líneas de evolución que, convergentes o divergentes, corren todas empero hacia él, con el sentimiento de «que se cumplía el tiempo», con los estímulos y solicitaciones, por contraste y paralelismo, que recibía del mundo en torno. Mas para ello ha de atenderse al fondo y trama invisible de lo irracional, que en ninguna parte se encuentra como aquí; a la exaltación y debilitación de su efecto; a esa manifestación cada vez más clara y luminosa de su contenido espiritual, del cual pende la salvación del mundo, y a la vez a ese misterioso desarrollo de las potencias contrarias, a ese problema de Job, mil veces planteado en el sufrimiento y derrota, no sólo por el derecho personal, sino también por lo que es importante e importantísimo para el interés supremo del hombre y de la humanidad; en fin, a esas pesadas nubes de mística irracional que cuelgan sobre el Gólgota. En el interior

del alma penetrable y capaz de abismarse en la contemplación, si se abre a las impresiones puras, el reconocimiento de lo santo ha de desarrollarse en puros sentimientos, conforme a un criterio íntimo, cuya regla no se puede formular; la intuición de lo eterno ha de aparecer clara en lo temporal. Si hay algo santo y eterno en esa mezcla y penetración del elemento racional con lo irracional, de lo teológico con lo indefinible, tal como hemos intentado comprenderlo y describirlo, aquí es donde se ha manifestado de la manera más robusta y palpable.

Y en cierto sentido, nosotros, los rezagados, estamos, no en peores, sino en mejores condiciones para comprenderlo en su manifestación. Pues si en la vida de Cristo se puede intuir la voluntad divina que gobierna al mundo, ello depende de dos cosas: primero, la visión del nexo total en esa maravillosa historia espiritual de Israel, de sus profetas y de su religión, con la entrada de Cristo en ese nexo; y segundo, el conjunto de la vida y obra de Cristo. En ambos casos, esta mirada de conjunto resulta mucho más perfecta para nosotros –a causa de la distancia y de la mayor perspicacia histórica– que en aquellos tiempos. Quien se engolfa en la contemplación de esta continuidad que denominamos la «Antigua Alianza hasta Cristo» tiene que sentir la irresistible sospecha de que hay en ella algo que pugna por abrirse paso, algo eterno que quiere manifestarse y llegar a perfección. Y quien en esta coherencia contemple la conclusión y remate y vea esta gran situación, esta poderosa figura, esta personalidad que sin vacilar se asienta en Dios, esta infalibilidad y certidumbre de convicción y de obra, manando de misteriosas profundidades; este tesoro de espíritu y bien aventuranza, esta lucha, esta confianza y entrega, esta pasión, y, al fin, esta muerte triunfal; quien tal vea, *ha de juzgar*, sin duda: «Esto es de naturaleza divina, esto es santo. Si hay un Dios y quiere revelarse, tiene que ser así precisamente».

«Ha de juzgar» –decíamos–, pero no por una necesidad lógica, no conforme a premisas conceptuales y claras, sino por

un juicio inmediato de reconocimiento, por un juicio no derivado de premisas, por un juicio conforme a premisas inexplícitas, por un juicio que emana del sentimiento puro e irreductible de la verdad. Pero esto es precisamente la intuición divinatoria como intuición religiosa.

De esta primera intuición dimana también para nosotros, por modo necesario y sin influjo de la exégesis o de la autoridad, una serie de intuiciones ulteriores sobre la persona, la obra y la palabra de Cristo, que la dogmática se encarga de desarrollar con más amplitud. Son la intuición de la historia de la redención y la de su preparación y cumplimiento profético. La intuición del carácter mesiánico de Jesús como aquel en quien todo el genio religioso de los profetas y salmistas, todas las aspiraciones y anticipaciones de la Antigua Alianza se convierten en «acto»; como aquel que es punto cimero y grado más perfecto de toda la evolución anterior; como aquel que era meta y sentido último de toda esta evolución de un pueblo y una raza; como aquel, en fin, en que ésta termina su propio círculo de vida y agota su deber histórico. Y además, la intuición de que él representa y figura a Dios; pues en su combate y triunfo, en su amor y afán de salvación, se «sospecha» y barrunta el signo de quien lo envía y sitúa. La intuición de su condición de hijo, como elegido, llamado, enviado y plenipotenciario de la Divinidad, y, en grado más alto, como aquel que, solo por Dios inteligible y posible, representa y repite la esencia divina en manera humana. La intuición de que, merced a Cristo, se ha instituido la alianza entre el hombre y Dios; de que por su intervención, aquel ha sido adoptado y prohijado por éste; de que la vida tiene valor como sacrificio y presente que se hace a Dios, a lo cual Dios dispensa su complacencia.

Pero es menos intensa la intuición de que Cristo es el «medianero» que «cubre», defiende y reconcilia. Pues el abismo que separa la criatura de su creador, la sima entre lo sagrado y lo profano, entre el pecador y el santo, no disminuye por el

conocimiento del Evangelio de Cristo; por el contrario, se hace mayor. Mas por virtud de un espontáneo movimiento de la emoción correspondiente, Cristo es concebido aquí como aquello en que se revela lo santo a sí mismo, y, a la par, como medio y recurso de acercarse a lo santo. Y este impulso pudiera surgir espontáneamente y buscar su expresión aun allí donde no estuviera preparado y sostenido, como en Judea y en la antigüedad, por la tradición de una mística de sacrificios cultuales. Pues se trata de un instinto natural religioso, y es una necesidad que va implicada en la misma emoción de lo numinoso. No debe censurarse que estas intuiciones se incluyan en la dogmática cristiana; pero sí que se desconozca su carácter de libres intuiciones, nacidas de la facultad divinatoria; sí que se las dogmatice, teorice y deduzca -siempre de un modo muy discutible- de necesidades exegéticas o dogmáticas, y, en fin, que se ignore lo que propiamente son: exteriorizaciones, tentativas de expresión del sentimiento, y se las atribuya una importancia merced a la cual pasan a ocupar el punto central del interés religioso, que debe estar reservado para una sola cosa: la emoción misma de lo divino.

(Pero allí donde ha tenido lugar una verdadera intuición de «lo santo en el fenómeno» preséntase un elemento que pudiera designarse como «signo concomitante», porque no es fundamento de la divinación, sino su confirmación. Nos referimos a esa vida y fuerza espiritual, exaltada y rebosante sobre la naturaleza y el mundo en torno que encontramos en la imagen histórica de Cristo. En la historia general del espíritu y en la particular de la religión hallamos casos semejantes. Muéstranse en el genio y vocación de los grandes profetas de Israel, bajo la forma de intuición vidente y de presentimiento divinatorio. En la vida de Cristo aparecen como elevado «don del espíritu». Estas cosas no son en modo alguno «milagros», sino potencias naturales y en extremo naturales, como nuestra voluntad que manda a nuestro cuerpo. Pero ellas se presentan sólo en aquellos hombres a quienes les ha sido dado el

espíritu con una forma y una vida más elevada. Y es natural que se ofrezcan en su forma más intensa allí donde el espíritu se ha unido de manera más próxima e íntima con su eterno fundamento, allí donde reposa en éste por entero y, por tanto, queda libre para su obra suprema. Por esta razón puede ser su existencia y su manifestación un signo *concomitante.)*

También, por último, se hace patente que la pasión y muerte de Cristo tienen que convertirse en objeto de una intuición y de una valoración sentimental de insólita fuerza. Si su venida al mundo y, por tanto, su propia vida, se consideran reflejo y revelación de una eterna voluntad de amor, más lo será una obra de amor y confianza *in passio* y *passio magna.* La cruz se convierte en *speculum æterni patris* (espejo del Padre eterno). Pero no sólo del Padre, no sólo del aspecto racional más alto, sino de lo santo en general. Pues Cristo es compendio, resumen y acabamiento de la evolución anterior a él, sobre todo porque aquel místico problema que rueda misteriosamente por todo el Antiguo Testamento, desde el segundo Isaías y Jeremías, pasando por el libro de Job y los Salmos, se repite en su forma clásica en la vida, pasión y muerte de Jesús y llega en ella a la cumbre: el misterio del dolor y de *la muerte inocente del justo.* El capítulo XXXVIII del libro de Job es una anticipación del Gólgota. Y en el Gólgota se repite y perfecciona aquella solución que el «problema» había encontrado anteriormente en Job. La solución descansaba allí, como vimos, enteramente en lo irracional, y, a pesar de ello, era una solución. El dolor del justo se presenta ya en el libro de Job con el sentido clásico de que en él se revela lo misterioso en la realidad, con la cercanía y evidencia más inmediata. La cruz de Cristo, monograma del eterno misterio, es la consumación y remate de aquel sentido. Y al entrelazar de esta suerte en la cruz el elemento racional de su significación con este otro irracional, al mezclar lo patente con lo misterioso que se vislumbra y sospecha, el amor más alto con la terrible cólera *(orgé)* del numen, el sentimiento cristiano ha aplicado de la manera más

viva la categoría de lo santo y producido la intuición religiosa más profunda que puede encontrarse en la historia de la religión.

Esto, empero, es lo que ha de preguntarse, si se quiere medir las religiones una por otra y si se quiere determinar cuál de ellas es la más perfecta. La última instancia para medir el valor de una religión, como tal religión, no puede ser el beneficio prestado a la cultura, ni su relación con los límites de la razón y de la humanidad, que se han creído poder trazar de antemano y sin ella, ni tampoco sus exterioridades. El criterio para esta valoración sólo puede dimanar de aquello que es su verdadero e íntimo meollo: la idea misma de lo santo y de si la religión la respeta fiel y cabalmente o no.

*

Claro es que no se puede discutir el valor y validez de las intuiciones religiosas con gentes que no se hayan adentrado por sí mismas en el sentimiento religioso. De nada sirve aquí la argumentación corriente ni siquiera la prueba moral. Es más; una y otra son imposibles partiendo de fundamentos conceptuales. Por otra parte, empero, todas las críticas o refutaciones procedentes de ese lado son frágiles y caducas. Sus armas resultan demasiado cortas y no pueden herir, puesto que el atacante se coloca fuera del campo de la lucha. Pero tampoco estamos nosotros sujetos en esas intuiciones, que sólo son efectos de la impresión producida por el relato evangélico y su protagonista, conforme a la categoría de lo santo; tampoco estamos sujetos, digo, a las oscilaciones fortuitas de los resultados exegéticos y a las torturas de la justificación histórica. Aun sin ellas podemos tenerlas, porque proceden de la propia intuición divinatoria.

22. El apriorismo religioso y la historia

La historia supone principios a priori. *-Facultad creadora y facultad receptiva de lo religioso*

Hemos distinguido lo santo como categoría *a priori* del espíritu racional, de lo santo como manifiesto en el fenómeno. Esta distinción nos lleva, en fin, a otra para nosotros corriente entre la revelación exterior y la interior, entre la revelación general y la particular. Ambas distinciones son, en fin de cuentas, una misma y conducen a la relación que existe entre la «razón» y la «historia» (si se quiere admitir también aquí la terminología, según la cual todo conocimiento que llega al alma partiendo de principios innatos se comprende bajo el nombre de «razón», y se opone a aquellos otros conocimientos que, por el contrario, se fundan y relacionan con hechos históricos).

Toda religión que pretenda ser algo más que fe en la tradición y en la autoridad; toda religión que -como le ocurre sobre todo al cristianismo- quiera apoyarse sobre la convicción, sobre un estado íntimo y personal de persuasión, es decir, sobre el reconocimiento íntimo de su verdad, tiene que suponer en el alma principios conforme a los cuales pueda ser

reconocida sustantivamente como verdadera[1]. Ahora bien, estos principios tienen que ser necesariamente principios *a priori*, que no puede darnos ninguna «historia», ninguna experiencia. En verdad es edificante oír decir que esos principios son grabados en el corazón por el buril del «Espíritu Santo» en el transcurso de la «historia». Pero eso no tiene ningún sentido. Pues quien eso afirma, ¿cómo sabe que ha sido el Espíritu Santo quien los escribió en el corazón con su buril y no un espíritu embustero o la fantasía popular? Adjudícase, pues, a sí mismo la facultad de distinguir el trazo gráfico de este buril, la capacidad de diferenciar la escritura del espíritu de otras escrituras, es decir, que independientemente de la historia tiene ya una idea *a priori* de lo que es el espíritu.

Pero además la historia -es decir, aquí la historia del espíritu- supone algo, un objeto de que ella es la historia, un *quid* cualificado, dotado de potencia propia que puede evolucionar, y el sentido de cuya evolución consiste en llegar a ser aquello para que estaba predispuesto y destinado. Una encina puede evolucionar, y en este respecto puede tener algo análogo a una historia. Un montón de piedras, no. Es posible seguir al hilo de una narración, casuales aumentos y disminuciones, traslaciones y agrupamientos de elementos que se agregan. Pero eso no es un relato histórico en profundo sentido. Existe historia de un pueblo en la medida en que este pueblo inicia su trayectoria con ciertas predisposiciones, talentos, determinaciones, rudimentos; en la medida en que es ya algo para llegar a ser eso mismo, de modo explícito y desenvuelto. Es una empresa penosa e inconveniente el hacer la biografía de un hombre que no tiene nada propio, nada ingénito y predispuesto, y que, por tanto, sólo es punto de transi-

1. El testimonio de la existencia de tales principios es el *testimonium spiritus sancti internum*, del que ya hablamos. Y en verdad si éste no fuera inmediato, necesitaríase para reconocerle como verdadero otro a su vez *testimonium spiritus sancti internum*, y éste, otro, y así hasta el infinito.

to en la cadena fortuita de las causas exteriores. La biografía no es descripción real de una vida real, sino cuando por virtud de la acción recíproca de los estímulos por un lado, y las disposiciones naturales por otro, se origina en esa vida algo específico, que ni es producto de un mero desarrollo, ni tampoco suma de meras impresiones y huellas producidas por causas exteriores como sobre una tabla rasa. Quien quiera obtener la historia del espíritu necesita partir de un espíritu cualificado; quien se refiera a la historia de la religión necesita admitir un espíritu especialmente cualificado para la religión.

La religión «se hace» en la historia, primero, porque en la evolución histórica del espíritu humano, merced a la acción mutua de estímulos y disposiciones naturales, estas últimas se «actualizan» en una forma determinada por ese juego mutuo; segundo, porque merced a la predisposición misma, ciertas partes de la historia son vislumbradas como manifestaciones de lo santo, cuyo conocimiento influye sobre la naturaleza y el grado del momento anterior; tercero, porque en virtud de las dos fases anteriores se establece una comunidad con lo santo en conocimiento, sentimiento y voluntad. Así, pues, la religión es producto de la historia, por cuanto la historia, de un lado, desarrolla la «predisposición» natural al conocimiento de lo santo, y de otro lado es, en parte, «manifestación» de lo santo. Religión natural en oposición a la histórica no existe. Religión ingénita, mucho menos.

Los conocimientos *a priori* no son aquellos que *tiene* todo ser racional –ésos serían conocimientos innatos–, sino los que *puede tener.* Pero los altos conocimientos *a priori* son aquellos que todos podemos tener, mas en la experiencia no se despiertan por sí mismos, sino que son despertados por otros mejor dotados para ellos. Respecto a estos conocimientos, la «disposición» general no es más que la facultad de recibirlos y juzgarlos, pero sin producirlos por uno mismo. Esta producción sólo tiene lugar en algunos individuos especialmente «dotados». Ahora bien; este «dote» es un grado superior,

una potenciación de la «disposición» general, que se diferencia de ésta, no sólo en grado, sino además en naturaleza. Claramente se ve esto en la esfera del arte. Lo que en la masa es únicamente facultad de recibir, sentir y juzgar, merced al gusto cultivado, conviértese en el artista en invención, creación, composición, producción genial espontánea. Y este escalón más alto, esta potencia del talento musical, que en la masa sólo es capacidad para la emoción musical y que en el compositor es revelación y producción musical, no significa, evidentemente, una mera diferencia de grado. Lo mismo son en la esfera del sentimiento religioso la creación y la revelación. También en la masa existe esa «predisposición» en forma de receptibilidad para la religión y para su juicio y conocimiento peculiares. La «disposición» general es «espíritu», mas sólo en la forma de *testimonium spiritus internum* (y a su vez éste solamente *ubi ipsi visum fuit).* Pero la potencia y escalón superior de esta «disposición» (que no se puede deducir de la primera) es el *profeta,* es decir, aquel que posee el «espíritu» en forma de voz interior, de facultad divinatoria, y merced a eso como potencia de creación religiosa. Pero sobre este grado, sobre el profeta, puede aún pensarse y existir otro tercero, todavía más alto, que no cabría deducir del segundo, como el segundo no se deduce del primero. Es el de quien, por una parte, posee el «espíritu» en toda su plenitud y, por otra parte, él mismo, su persona y su obra, se convierten en objeto de la intuición divinatoria, en apariencia y manifestación de lo santo.

Éste es más que profeta. Es el «hijo».

Apéndice

Significado de algunas expresiones en lenguas extrañas y de algunos términos empleados en el texto

actus purus, realidad imperfecta.

alienum, lo ajeno, lo extraño.

analítica (unidad), unión de impresiones diferenciadas de un objeto.

analítico (juicio), juicio cuyo predicado sólo es parte y desdoblamiento de lo pensado en el sujeto.

anamnesis, rememoración.

An-atman (doctrina), doctrina según la cual el alma no es un yo independiente que persiste.

animismo, teoría que hace nacer la religión del culto de los muertos.

annihilatio (aniquilación).

anyad, del sánscrito: *alienum,* ajeno, extraño.

apaitheisthai, desviar, aplacar por medio de ruegos.

apathes, apático, sin pasiones.

apologética, defensa de la religión, apología de la religión.

apophtegmata ton pateron, sentencias del padre.

apotrepein, desviar, conciliar.

arreton, inefable.

Askese, ascetismo.

Brahma, nombre indio de Dios.

categoría, forma del pensamiento, concepto primario.

categoría a priori, forma de pensar que precede, condiciona y modela toda experiencia.

causae secundae, causas naturales a diferencia de la causa primera que es la divinidad.
certitudo salutis, seguridad en la salvación del alma.
conformen esse verbo, conformado con el verbo, homogéneo con él.
cristología, doctrina de la persona de Cristo.

chamanismo, una de las formas primeras y más toscas de la religión con hechiceros y poseídos.

daimonion, lo demoníaco.
de gustibus non est disputandum, sobre gustos no se puede discutir.
deinos, enorme.
de servo arbitrio, acerca de la voluntad no libre.
Deus ipse ut est in sua natura et majestate, Dios tal como es por su naturaleza y majestad.
divina majestas, metuenda voluntas, divina majestad, terrible voluntad.
Dysteleologia, contradicción con los fines.

Elohim, denominación de Dios en hebreo.
El Schaddaj, Eljon, denominación hebraica de Dios
epekeina, más allá.
Eros, el amor sexual. Además amor entusiasta por lo bello y por el mundo de las ideas y los ideales en Platón.
Ethos, moralidad.
eufemia, el silencio por miedo a usar palabras inconvenientes.
evolucionismo, teoría según la cual todo se produce por evolución gradual.
exegético, lo que se refiere a la interpretación de las Escrituras.

facies Dei revelata, el rostro descubierto de Dios.
fos, luz.

gnóstico, hereje de los primeros tiempos del cristianismo.

hagios, santo.
Heimarmene, el destino, el hado.
Henosis, reunión esencial con lo divino en la mística.
Hesychia, estado de honda quietud del alma en la mística.

immobilis, no movido por las pasiones.
in actu, en realización.
Incarnatus... «y se hizo carne».
In metuendis mirabilibus et judiciis suis incomprehensibilibus, en su milagro horrorífico y su justicia inconcebible.

Kahin, vidente.

Logión, sentencia con autoridad divina.

manía, santa embriaguez.
mastaba, tumba egipcia.
menei he orgé, la cólera persiste.
mirae speculationes, especulaciones especiales.
mística, conocimiento de lo suprasensible, de lo divino, no por los sentidos o el pensamiento, sino por experiencia íntima (véase *Henosis).*
moderni (teólogos), teólogos medievales que introdujeron la doctrina y métodos aristotélicos en el edificio teórico de la doctrina de la Iglesia.

nemo audit verbum nisi spiritu intus docente, nadie entiende la palabra sino porque el espíritu le habla interiormente.
nominalismo, doctrina escolástica según la cual los conceptos generales carecen de existencia fuera del pensamiento. Su contraria es el realismo.
numen, ente sobrenatural sin representación más exacta.

ocasionalistas, los que profesan la doctrina de que las causas segundas sólo son «ocasiones» pero Dios es la verdadera causa.
Ormuz, nombre pérsico de Dios.

panthelismo, doctrina que atribuye voluntad a todo, aun a las cosas inanimadas.
pathe, pasión.
psicología naturalista, intento de explicar el alma por los procesos más inferiores.
pneumático, espiritual, lleno de espíritu.
polidemonismo, creencia en una multiplicidad de demonios.
pragmatismo, teoría de que el signo característico de la verdad es que sirva y se acomode a algún fin.

racionalismo (en religión), comprensión de lo divino por pruebas y conceptos.

sebastos, mayestático.
sebesthai, honrar con temor.
segundo Isaías, profeta desconocido, autor de la segunda parte del libro de Isaías.
sensualismo, teoría según la cual todo conocimiento procede sólo de los sentidos.
sintética (unidad), unión de impresiones referidas a un solo objeto.
sintético (juicio), juicio en el cual se agrega al sujeto un predicado que no está contenido en el sujeto.
spiritus sanctus in corde, el espíritu santo en el corazón.
supranaturalismo, doctrina de que la divinidad interrumpe en ocasiones el curso natural de las cosas.

synteresis, la chispa divina en el hombre.

tantrismo, una orientación religiosa de la India.

Tao, lo divino y absoluto en la especulación china.

teísmo, hipótesis de un Dios personal, que está fuera del mundo, y actúa sobre él con su voluntad.

teosofía, intento de formar con medios fantásticos una ciencia de Dios y de lo divino.

thateron, ajeno, extraño.

thambos, asombro, pasmo.

theion (lo divino).

theopantismo, doctrina de que Dios lo es todo y todo lo incluye en sí.

trascendente, lo que trasciende de toda experiencia.

Trisagion: agios o theos, agios ischyros, agios athanatos, santo Dios, santo fuerte, santo inmortal.

ubi ipsi visum fuit, allí donde quiere.

ubi nihil vales, ubi nihil velis, no quieras allí donde no puedas.

via eminentiae et casualitatis, método de definir a Dios exaltando las propiedades empíricas y reduciendo a Dios toda causalidad.

via negationis, procedimiento para encontrar denominaciones de Dios mediante la negación.

voluntarismo, doctrina de que la voluntad es la parte principal del alma.

Yahveh, nombre del Dios del pueblo de Israel; después se corrompió en Jehovah.

Índice

Capítulo 1.	Racional e irracional	9
Capítulo 2.	Lo numinoso	13
Capítulo 3.	Los aspectos de lo numinoso	16
Capítulo 4.	*Mysterium tremendum*	21
Capítulo 5.	El misterio	36
Capítulo 6.	Himnos numinosos	45
Capítulo 7.	El aspecto fascinante	49
Capítulo 8.	Correspondencias	64
Capítulo 9.	Lo santo como valor numinoso	74
Capítulo 10.	Medios de expresión de lo numinoso	86
Capítulo 11.	Lo numinoso en el Antiguo Testamento	100
Capítulo 12.	Lo numinoso en el Nuevo Testamento	112
Capítulo 13.	Lo numinoso en Lutero	126
Capítulo 14.	Evoluciones	145
Capítulo 15.	Lo santo como categoría *a priori*. (Primera parte)	148
Capítulo 16.	Su aparición histórica	154
Capítulo 17.	El aspecto de la rudeza	170
Capítulo 18.	Lo santo como categoría *a priori*. (Segunda parte)	174
Capítulo 19.	La manifestación de lo santo	182
Capítulo 20.	La intuición divinatoria en el cristianismo primitivo	195

Capítulo 21. La intuición divinatoria en el cristianismo actual 202
Capítulo 22. El apriorismo religioso y la historia 215
Apéndice 219